مارتن هيدجر

ما الفلسفة؟

ما الميتافيزيقا؟ - هيلدرلن وماهية الشعر

ترجمة

فؤاد كامل . محمود رجب

وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها

عبد الرحمن بدوي




Bibliotheca Alexandrina
0125960

مارتن هیدجر

سلسلة النصوص الفلسفية

(٢)

مارتن هيدجر

ما الفلسفة؟

ما الميتافيزيقا؟ - هيلدرلن وماهية الشعر

ترجمة

فؤاد كامل   محمود رجب

وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

دار الثقافة للطباعة والنشر

بالقاهرة

١٩٧٤

تصدير

بقلم

الدكتور عبد الرحمن بدوى

فى هذا الكتاب أبحاث لمارتن هيدجر ، قطب الفلسفة الوجودية ، تتناول رأيه فى ماهية الفلسفة وفى علم ما بعد الطبيعة ثم محاضرة فى ماهية الشعر اتخذت نماذج لها من شعر هيلدران ، الشاعر الألمانى الرومنتيكى العظيم .

— ١ —

أما مارتن هيدجر فقد ولد فى قرية مسكرش فى إقليم بادن بجنوب غربى ألمانيا فى سنة ١٨٨٩ . ودرس فى جامعة فريبورج — فى — بريسجاو وتتلمذ لهسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الظاهريات التى تستند إليها الوجودية . وفى سنة ١٩١٤ حصل على الدكتوراه الأولى مع رسالة عن « نظرية الحكم فى النزعة النفسانية » . وعين بعدها معيداً فى تلك الجامعة ، ثم نشر فى سنة ١٩١٦ رسالة الدكتوراة الثانية (دكتوراة التأهيل للتدريس بالجامعه) عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوت » .

ثم عين فى سنة ١٩٢٣ أستاذاً فى جامعة ماربرج ، وأخذ يعمل فى الإعداد لكتابه الرئيسى « الوجود والزمان » ونشر الجزء الأول منه فى سنة ١٩٢٧ . ولم يصدر له حتى الآن جزء ثان ! وأحيل هسرل إلى التقاعد فى سنة ١٩٢٩ ، أستاذاً فى فريبورج فأوصى بتعيين هيدجر خلفاً له وعين فى سنة ١٩٢٩ . وفى هذه المناسبة قدم تلاميذهسرل لأستاذهم سفراً تذكاريا أسهم فيه هيدجر ببحثه عن « ماهية السبب » يعد من خير أبحاثه . وفى نفس السنة ، ١٩٢٩ ، ظهر له

كتاب آخر بعنوا « كنت ومشكلة ما بعد الطبيعة » عرض فيه رأى كنت فيما بعد الطبيعة ، عرضاً جديداً أصيلا يبعد عن الحقيقة التاريخية بقدر ما يعبر عن رأى هيدجر نفسه ، ولهذ هاجمه أنصار كنت وعلى رأسهم إرنست كاسيرر .

وألقى محاضرة فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ فى قاعة جامعة فريبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » — ستجد ترجمتها فى هذا الكتاب .

وفى سنة ١٩٣٣ انتخب مديراً لجامعة فريبورج ، وفى مايو من تلك السنة ألقى محاضرة بعنوان : « الجامعة الألمانية تؤكد ذاتها » كان لها دوى كبير لما ارتبطت به من معان سياسية فى تلك السنة التى تولى أدولف هتلر الحكم فى ألمانيا .

ومع ذلك فقد استقال من هذا المنصب بعد ذلك بأشهر قليلة !

ولما دخل الحلفاء ألمانيا فى سنة ١٩٤٥ أخذوا عليه هذا الموقف ففصلوه من منصبه أستاذاً بالجامعة ولم يعد إليها إلا بعد ذلك ببضع سنوات ليلقى القليل من المحاضرات .

— ٢ —

وقد أفاد هيدجر من ركرت وفندلبند ثلاثة أمور :

الأمر الأول — أن فهم الفلسفة يقتضى دراسة تاريخها دراسة عميقة ، منذ السابقين على سقراط حتى اليوم . وقد اهتم بهؤلاء السابقين على سقراط اهتماماً خاصاً ، فى محاضراته ، وبدا ذلك واضحاً فى كتابه «المدخل إلى الميتافيزيقا» (سنة ١٩٥٣) ثم فى المحاضرة الصغيرة التى تراها مترجمة هنا بعنوان : «ما الفلسفة» ذلك أنه كان يرى أن شذرات هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط تنطوى على الإدراك الحق لمعنى الفلسفة .

والأمر الثانى — وهو ما تعلمه من ركرت Rickert — هو أن مناهج العلوم الطبيعية وموضوعاتها تتميز كل التميز من مناهج علوم الروح وموضوعاتها ، مثل علم التاريخ الذى رأى ركرت ودلتاى أنه ينبغى أن يقوم على الفهم Versteben بالمعنى الملىء لهذا اللفظ ، أى إدراك دوافع الناس فى أفعالهم بوصفهم أفراداً وبوصفهم أعضاء فى جماعات.

والأمر الثالث — أن الفلسفة تختلف فى منهجها وموضوعها فى علوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء. فالفلسفة ليست علماً تاريخياً ولا علماً طبيعياً ، لأن الفلسفة علم الوجود ، وهو يختلف فى منهجه وموضوعه عن سائر العلوم والفلسفة أساسا هى « أنطولوجيا (= علم وجود) أساسية » ، وتتخذ نقطة إبتدائها من الآنية Dasein أى من الوجود الإنسانى ، وجودنا نحن. بينما العلم الطبيعى يدرس الخصائص الموجودية (الأونطيقية) أى المتعلقة بموجودات عينية جزئية ، والعلم التاريخى يقوم على الفهم Verstehen أى إدراك الدوافع ، أما الفلسفة فتعتمد على منهج الظاهريات ، وهو منهج يعتمد على وصف أحوال الشعور. ولهذا فإن هيدجر ، فى دراسته الظاهرياتية للوجود ، إنما يصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية : الهم ، القلق ، الموت ، الشعور ، الزمان ، التناهى ، السقوط ، الخطيئة ، الخ. « إن الفينومينولوجيا — هكذا يقول هيدجر — معناها أولا وقبل كل شىء تصور للمنهج ، إنها لا تصف التركيب الواقعى لموضوع البحث الفلسفى ، بل الكيفية التى يتبدى عليها ... وهذا اللفظ يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا : إلى الأشياء نفسها ! وهذا فى مقابل التركيبات المحلقة فى الهواء والاختراعات العارضة ، وفى مقابل قبول تصورات لا مبرر لها ظاهريا فحسب وفى مقابل المشاكل السطحية التى تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل إلى جيل » (« الوجود والزمان » § ٧).

والظاهريات عند هسرل قد أدت إلى النتائج التالية :

١ — الاقرار بأن الشعور ذو طابع إحالى ، بمعنى أن الشعور يحيل إلى شيء يتجاوزه : إلى الموضوع حتى يتبدى الموضوع نفسه أو يحضر الشعور « بعظمه ولحمه » أو « بشخصه » ؛

٢ — بينة رؤية (أو عيان) الموضوع ، بينة ترجع إلى الحضور الفعلى للموضوع ذاته ؛

٣ — تعميم فكرة الموضوع بحيث يشمل ليس فقط الأمور المادية ، بل وأيضا الأشكال المقولية (المتعلقة بالمقولات) والماهيات، وبالجملة كل «الموضوعات الصورية» ؛

٤ — الطابع الممتاز للإدراك المحايث ، أى لشعور الأنا بتجاربه الخاصة به ، وفيه يكون الظهور والوجود أمراً واحداً فى هذا الإدراك ، بينما الموضوع الخارجى ليس هو ظواهره الخارجية عن الشعور ، بل يظل دائما وراءها.

ان المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى) لا يعنى بوصف «مائية» موضوعات البحث الفلسفى ، بل بالأحرى « كيفية » هذا البحث نفسه . ولكن هيدجر لا يأخذ من ظاهريات هسرل إلا القدر الذى يتفق مع مذهبه ، وينكر المراحل المختلفة « للرد » الذى يؤلف عصب المنهج الفينومينولوجى عند هسرل. وهيدجر لا يستخدم المنهج الفينومينولوجى إلا من أجل الوصول إلى تشييد أنطولوجيا ، أى مذهب فى الوجود ، ولهذا يقتصر عنده على فحص الظواهر ذات الأهمية بالنسبة إلى الوجود بوجه عام ، وهى ظواهر — ويا للمفارقة ! — تكون عامة محجوبة ومهمة الفيلسوف أن يرفع عنها الحجاب .

— ٣ —

« ما الفلسفة ؟ »

والبحث الأول فى هذا الكتاب عن معنى الفلسفة . وكان محاضرة ألقاها هيدجر فى سريزى — لا — سال Cerisy-la-Salle بمقاطعة النورماندیا فى فرنسا فى شهر أغسطس سنة ١٩٥٥ استهلالا لندوة ، ثم طبعت بعد ذلك فى فولنجن Pfullingen سنة ١٩٥٦ عند الناشر جونتر نسكه Neske. وترجمت إلى الفرنسية وظهرت سنه ١٩٥٧ عند الناشر جاليمار فى باريس ثم ترجمت إلى الانجليزية ونشرت وفى مواجهتها النص الالمانى .

إن الفلسفة تبحث فى الموجود بما هو موجود . إنها فى الطريق إلى وجود الموجود ، أى صوب الموجود مقصوداً فى وجوده ، وعلينا نحن أن نغدو لملاقاة ما تتجه الفلسفة صوبه : أى وجود الموجود ، وذلك بأن نتجاوب معه ، فنستمع إليه ، ونفهم مقصوده . وهذا السير للملاقاة ليس قطيعة مع التاريخ ، تاريخ الفلسفة ، بل هو امتثال وتحويل لما أتى به النقل الفلسفى . ونحن فى جوهرنا نغدو صوب هذه الملاقاة .

— ٤ —

« ما الميتافيزيقا ؟ »

والقسم الرئيسى من كتابنا هذا يشغله بحث ذو ثلاث شعب : إحداها — ومركزها — محاضرة الافتتاح التى ألقاها هيدجر فى قاعة الاحتفالات بجامعة فريبورج — فى — بريسجاو فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ بمناسبة تعيينه أستاذاً فى تلك الجامعة خلفا لهسرل . وفى هذه المحاضرة يبحث هيدجر فى السؤال

عن الوجود ابتداء من موقف العلو وعلاقته بالموجود . . » وهذه طريقة فى وضع السؤال ، بين طرائق أخرى ممكنة وضرورية . والسؤال عن العدم المبسوط فيما يتخذ تبعه فى القلق بوصفه الوجدان الأساسى . لكن القلق ليس إلا واحدا من الوجدانات الأساسية ، وليس الوجدان الأساسى الوحيد ، فمن الخطأ الفاحش إذن فى التفسير أن نتحدث هنا عن « فلسفة فى القلق » ، والخش منه أن نكتشف فى هذا البحث نزعة « عدمية » ، لأن البحث مقصور على « العدم » ابتغاء إدراك الوجود » (من رسالة كتبها هيدجر إلى هنرى كوربان ، المترجم الفرنسى « ما الميتافيزيقا ؟ » ترجمة فرنسية ص ٩ باريس سنة ١٩٣٨) .

والسبب فى اختيار هيدجر لفكرة العدم وهو يبحث عن ماهية ما بعد الطبيعة هو أنه رأى أن البحث فى العدم يقضى بالضرورة ويتضمن فى الوقت نفسه البحث فى الوجود .

وقد رأى أن القلق هو الوجدان أو الحالة الوجدانية الأساسية التى تكشف عن العدم .

وانتهى إلى أن العدم هو الأساس فى السلب ، ثم هو الشرط فى الوجود ، وأن العدم عنصر داخل أساساً فى تركيب الوجود وليس شيئا مضافاً أو مجرد تصور منفى لمعنى الوجود .

والقسم الثالث من هذا البحث هو حاشية أو ضميمة ختم بها تلك المحاضرة ، وقد كتبها بعد ذلك بعدة سنوات ، وظهرت لأول مرة سنة ١٩٤٣ (ملحقة بنص المحاضرة) . وفى مقدمة هذه الضميمة يرد على الذين أساءوا فهم المحاضرة فنعتوها بأنها تتضمن « نزعة عدمية » ، وأن فكرة القلق كحالة وجدانية أساسية تجهل فضيلة الشجاعة . وبهذه المناسبة يخوض فى ماهية المنطق والحساب .

أما القسم الأول بعنوان: «الانتقال إلى الميتافيزيقا» فقد أضافه فى طبعة لاحقة وجعله مدخلا إلى المحاضرة ، وهكذا تألف من هذه الأقسام الثلاثة كتاب واحد بعنوان : ما الميتافيزيقا ؟ » وصارت الطبعات اللاحقة تتضمن الثلاثة معاً، على أن هيدجر قد نشر سلسلة المحاضرات التى ألقاها فى الفصل الدراسى الثانى سنة ١٩٣٥ بجامعة فريبورج — فى — بريسجاو ، فى كتاب بعنوان : « المدخل إلى الميتافيزيقا » وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٥٨ عند الناشر : « المطابع الجامعية الفرنسية»، ثم إلى الإنجليزية سنة ١٩٥٩ ضمن مطبوعات جامعة ييل Yale بنيوهافن، وينقسم إلى أربعة فصول : الأول فى السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، والثانى فى اشتقاق كلمة « وجود » ومدلولها النحوى ، والثالث فى السؤال عن ماهية الوجود، والرابع فى تحديد الوجود : (١) الوجود والصيرورة ، (٢) الوجود والظاهر ، (٣) الوجود والفكر ، (٤) الوجود والواجب .

— ٥ —

هيدجر والشعر

لم يكتب هيدجر بحثاً منظماً فى فن الشعر ، على غرار ما فعل أرسطو وهيجل وشوبنهور ، بل تناول الشعر من خلال الشعراء، وركز فكره على شاعرين عظيمين فريدين ، هما هيلدرلن ورلكه ، نخص الأول بعدة دراسات جمعت فيما بعد تحت عنوان : « شروح على شعر هيلدرلن » ، أما الثانى فقد تناوله فى بحث آخر بعنوان مأخوذ من قصيدة لهيلدرلن ، هو : « ... وما الحاجة إلى الشعراء ؟ » .

وتمام بيت هيلدرلن هو : «...وما الحاجة إلى الشعراء فى هذا العصر البائس؟» ويقصد من العصر هذا العصر الذى تحيا فيه الإنسانية منذ أن انقضى عصر الآلهة. لقد نزل الظلام منذ أن ارتحل عن هذه الدنيا «الآلهة الثلاثة الإخوة» هيرقلس وديونيزوس

والمسيح . فانتشر الظلام على الدنيا . وأصبحت تتباعد شيئاً فشيئاً عن الألوهية .
وما أطول هذا الليل ! لأن الآلهة الذين كانوا فى قديم الزمان لن يعودوا إلا فى أوانهم ، أى حين تصبح الدنيا غير الدنيا ، تصبح دنيا الحق .

ويجيب هيلدرلن عن هذا السؤال بخوف وقلق قائلا : «إن الشعراء مثل كهنة باخوس المقدسين ، الذين يتجولون فى الليل الأقدس من بلد إلى بلد» . ذلك أن الشعراء هم من بين بنى الإنسان أولئك الذين يشعرون بآثار الآلهة الراحلين ، ويقتفونها ، وباقتفائهم إياها يرسمون لإخوانهم من بنى الإنسان طرق تحول الدنيا منشدين أناشيد تتغنى بآلهة الخمر . والشعراء يتخذون من الأثير ألوهية ، لأن فى الأثير يكون الآلهة آلهة حقا ، وعنصر الأثير هو عنصر القداسة ، وهو الأثر الذى تركه الآلهة الراحلون ، فأن يكون المرء شاعراً فى عصر البؤس معناه أن يتنبه لأثر الآلهة الراحلين وهو يغنى . ولهذا فإن الشاعر يمجد القداسة فى زمان ليل الدنيا .

« إن الشعراء ينشئون ما هو باق » (جـ ٤ ص ٦٣) هكذا قال هيلدرلن فى قصيدة أخرى . وهذه العبارة تضىء لنا ماهية الشعر . « إن الشعر إنشاء وتأسيس بواسطة الكلام وفى الكلام . لكن ماذا يؤسس الشعر ؟ يؤسس ما هو باق ؟ لكن هل يمكن تأسيس ما هو باق ؟ أليس ما هو هناك دائماً موجود ؟ كلا ! لابد أن نعمل على استمرار ما هو باق فى مواجهة التيار الذى يحمله . وينبغى أن ننتزع البسيط مما هو معقد . وأن نفضل الموزون على الماثل . ولا بد أن نكشف عما يسند الموجود ويحكمه فى مجموعه . لابد من الكشف عن الموجود حتى يتجلى الموجود . غير أن ما يبقى هو الهارب » : فالجارى السريع هو الأمر السماوى . لكن عبثا . كلا (جـ ٤ ص ١٦٣ وما يليها) . إما أن يبقى « فهذا هو ما عهد إلى الشعراء أن يهتموا به ويخدموه » (جـ ٤ ص ١٤٥) . إن الشاعر يسمى الآلهة والأشياء كلها بما هى أشياء. وهذه التسمية ليست مجرد إعطاء

إسم لشيء كان معروفا من قبل ، لكن الشاعر وهو يقول القول الجوهرى يجعل الموجود بهذه التسمية مسمى بما هو . وهكذا يكون معروفا بوصفه موجوداً . فالشعر إذن تأسيس للوجود عن طريق الكلام. وما يبقى لا يخلق إذن من العابر. فالبسيط لا يستخلص أبداً مباشرة من المركب . والوزن والمقياس لا يوجدان فى الهائل . ولا نجد الأساس فى الهاوية ، والوجود ليس هو الموجود، لكن لأن الوجود والماهية فى الأشياء لا يمكن أبداً أن ينشأ من حساب ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فينبغى أن يخلقا تجربة ، ويصفا ويعطيا ، وهذا الاعطاء الحدى هو التأسيس .

« ولكن فى نفس الوقت الذى فيه الآلهة تسمى أصليا ، وماهية الأشياء تنتقل إلى الكلام ، حتى تبدأ الأشياء فى اللمعان، وفى الوقت الذى يتأرخ فيه هذا، فإن آنية الإنسان تصل إلى علاقة راسخة وتستقر على قاعدة ، فقول الشاعر تأسيس بمعنى الاعطاء والبذل الحر وبمعنى أنه يقر آنية الانسان على قاعدتها » .

لكن الشعر ، ما دام هو الكلام الذى يؤسس الباقى، واللغة هى أخطر النعم، فإنه هو أخطر الأعمال ، وفى نفس الآن أوفر الأعمال حظاً من البراءة .

إن ميدان عمل الشعر هو اللغة ، ولهذا ينبغى أن نفهم ماهية الشعر من ماهية اللغة . لكن الشعر لا يتلقى اللغة كمادة يحدث فيها عمله وتكون فى متناول يده وتحت تصرفه، بل على العكس. الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة ممكنة. والشعر هو اللغة الأولية لشعب تاريخى . فينبغى إذن ، على العكس ، أن نفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر . إن أساس آنية الانسان هو الحوار بوصفه الحالة الخاصة بقيام اللغة . لكن اللغة الأولية هى الشعر بوصفه تأسيسا للوجود . لكن هل صحيح أن الشعر أخطر الأعمال ، لقد كتب هيلدرلن إلى أحد أصدقائه، قبل رحيله لآخر سفرة إلى فرنسا ، يقول : « ياصديق: إن العالم ماثل أمامى، أوضح

ما يكون وأشد عبوساً، وأنا راض بحالي وبما يحدث لي راض مثل الرضا المنبعث عن النفس حين يحدث في الصيف أن يهز الأب القديم المقدس بيد هادئة، خلال الغيوم المحماة، بروقاً مباركة، لأنه من بين ما يمكن أن أراه من الله، هذه العلامة صارت علامتي المختارة. قديماً كنت أطير نشوة بسبب حقيقة جديدة، أو رؤيا أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا، أما الآن، فأخشى أن يحدث لي ما حدث لطنطالوس القديم لما أن تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع هضمه» (جـ ٥ ص ٣٢١).

فالشاعر معرض لصواعق الإله. ولكن عليه مع ذلك أن يظل صامداً مرفوع الرأس عارياً تحت عواصف الاله. وأن يمسك برق الأب بيده، وأن يقدم للناس الهبة السماوية ملفوفة في نشيد أو قصيد.

إن الشاعر هو الذي يشيم البرق السماوي ويتلقاه، وهو الذي يبصر الصواعق والرعود من الاله، أليس في هذا أبلغ دليل على أن مهنة الشاعر أخطر المهن.

ومع ذلك فالشعر «أوفر الأعمال حظاً من البراءة»، لأن الشعر رغم هذا كله يبدو عليه أنه لعب ولهو. لأنه يلهي الناس عن شئون الدنيا. ولكن هذا مظهر فحسب، وفي الحق إن الانسان في الشعر يتمركز حول أساس آنيته إنه يصل فيه إلى الهدوء، لكنه ليس الهدوء الوهمي الناشيء عن انعدام نشاط الذهن، بل هو الهدوء اللانهائي الذي فيه تنشط كل الطاقات وكل العلاقات.

الشعر يبعث على ظهور ما هو خيالي وما هو حلم في مواجهة الواقع الصاخب الملموس الذي نعتقد أنه منزلنا الأليف. بيد أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده، كما قالت بانثيا في رواية «أنبادوقليس» لهيلدرلن: «أن يكون المرء ذاته هذا هو الحياة، ولسنا نحن غير حلم بها» (جـ ٣ ص ٧٨). وهكذا نجد أن ماهية الشعر تبدو وكأنها تترنح في ظهورها وشكلها الخارجي،

ومع ذلك فهى راسخة فى حقيقتها . وإذا كان هيلدرلن قد قال مخاطباً الشعراء :
« أيها الشعراء كونوا أحراراً كالسنونو » (ح ٤ ص ١٦٨) فليس معنى هذا أن
ينطلق الشعراء على هواهم ، بل هذه الحرية هى فى الوقت نفسه ضرورة عليا .

لكن ما هى لغة الشعر ؟ إن الشعر كما قلنا تسمية للآلهة ، ولا يدفعنا إلى ذلك
غير الآلهة أنفسهم . فبأية لغة يتحدث الآلهة ؟ يقول هيلدرلن إن « الإشارات
هى منذ العصور السحيقة لغة الآلهة » (ح ٥ ص ١٢٥). وعلى هذا فإن لغة الشاعر
تتألف من مناجاة هذه الإشارت والرموز ، ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب
بها الناس . ومناجاة الرموز والإشارات تلق وقبول ، وفى الوقت نفسه موهبة ،
جديدة . وتأسيس الوجود يرتبط بإشارات الآلهة ورموزهم .

لكن لغة الشعر هى فى الوقت نفسه تفسير لـ «صوت الشعب» . وصوت الشعب
يطلقه هيلدرلن على الأساطير والحكايات التى ينشئها الشعب وبها يذكر بانتسابه
إلى الوجود فى مجموعه ، وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطوى فى داخل ذاته .
إنه ليس قادراً أن يعبر عما هو حقيقى ، لهذا يحتاج إلى من يحسنون العبارة عنه ،
وهؤلاء هم الشعراء . ومن هنا نرى هيلدرلن يمجد الأغانى والأساطير الشعبية فى
قصيدة بعنوان : « صوت الشعب » يقول فى آخر مقطع فيها :

إنى أمجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادىء
أمجده لأنه ورع ، ولأنى أحب السماويات ،
لكن بحق حب الآلهة والناس ألا لا يطمئن ،
هذا الصوت فى هدوئه (ج ٤ ص ١٣١) .

وفى رواية أخرى لهذا المقطع الأخير : إن الأساطير حسنة . لأنها ذكرى
مرفوعة للعلى العظيم ، لكن ثم حاجة إلى واحد ليفسر الأساطير المقدسة » (ج ٤
ص ١٥٤) ، وهذا الواحد هو الشاعر .

فماهية الشاعر إذن تقوم فى تلك النواميس التى تحكم إشارات الآلهة وصوت

الشعب . أما الشاعر ففى منزلة بين المنزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . لكن هذه المنزلة الوسطى هى التى فيها يتحدد من هو الانسان وتقرر آنيته . ولهذا يقول هيلدرلن إن « الانسان يقيم شعريا على هذه الأرض » .

وماهية الشعر مطبوعة بطابع التاريخية إلى أقصى درجة ، لأن الشعر يتنبأ بزمان تاريخى : هو الزمان القادم الذى سيجىء . إن الزمان الحالى زمان بائس لأنه مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج . نقص الآلهه الذين لم يعودوا بعد ، ونقص الإله الذى لم يأت بعد . ودور الشاعر هو فى هذه المنزلة الوسطى من الزمان : زمان النقص والحاجة والافتقار . إنه يرثى للماضى ويرجى المستقبل ، يقتفى أثر الألوهية الماضية، ويرسم الطريق إلى ألوهية المستقبل. وقد عبر هيلدرلن عن هذه الحال أروع تعبير فى قصيدته العظيمة : « خبز وخمر » فقال :

ويلى علينا يا صديق !
جئنا هنا متأخرين .
وهناك، فى أعلى ، تعيش الآلهة .
هم يفعلون بلا انقطاع
لا يحفلون بنا ولا يتساءلون
هذا الاناء الهش هل يحوى الإله !
والمرء لا يقوى على جود الإله
إلا قليلا ثم يمضى العمر فى حلم بجوده
ومن الضلالة والنعاس
يأتى المدد
ومن الشقاوة والظلام
يأتى الأبد
ومن البطون القاسيات

« تأتى البطولة
تأتى كفاء الخالدين وفى الرعود
وأنا أفضل ذا التعاس على انفراد وانتظار
من غير أصحاب ، فلا أدرى أقول وأفعل
ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحقير !
لكأنما الشعراء كهان لباخوس العظيم
يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس

أجل ، إن النشيد هو الوجود » كما يقول رلكه ، لأن النشيد هو الذى يكشف عن الطبيعة كلها بوصفها محل الأخطار، وكل موجود يخاطر بمجرد وجوده، وكل مخاطر فهو فى خطر ، والشعر يتغنى بالمفتوح، أى ذلك الكل الشامل الذى لا تحده حدود ولا تحصره القيود والذى فيه يتفتح الموجود بكل إمكانياته، وهى إمكانيات فى اختيارها المتواصل يكمن الخطار الدائم على الموجود الذى هو الانسان ، والشاعر هو الذى يسمى الموجود بأسره وذلك بأن يطلق عليه اسم « الطبيعة » و « الحياة » و « المفتوح » و « الوجود » . والشعراء كما قال رلكه هم النحل الذين يقتطفون من رحيق المجهول والمستور، إنهم يشتارون الشهد من المنظور، ليجمعوه فى خلية الذهب العظمى لغير المنظور .

عبد الرحمن بدوى
مايو سنة ١٩٦٤

أبحاث عن فلسفة هيدجر

بقلم

الدكتور محمود رجب

١ — هيدجر والنقاد :

اختلف النقاد في الحكم على فلسفة هيدجر ، فمنهم من غالى ومنهم من أسرف في مديحه، لكن الذي يلفت النظر حقا أن تكون هي المدخل إلى الحكم: له أو عليه، فإن فهمها الناقد ورآها واضحة أعجب وعده فيلسوف العصر بغير منازع ، وإن أساء فهمها، وقال : إنها غامضة معقدة رماه بالاغماض والارباك .

من الفريق الأول فالتركاوفمان الذي يقول في بحث له بعنوان : « قلعة هيدجر » إن هيدجر يذهب الى أن اللغة هي مسكن الوجود ومقره. لكن الحق أن لغته نفسها هي المسكن الذي فيه يختبيء ، فمصطلحاته القوطية هي أشبه بصف من الأبراج يبعث الخوف والرهبة في نفوسنا، بينما يعطيه هو احساساً بالأمان والثقة. ان فلسفته مثلها مثل قلعة مشيدة وسط منظر كئيب، قبيحة الشكل بالتأكيد، إلا أنها مع ذلك تبهر الأنظار ... ولا ينبغي أن نأمل في أن نقضي عمرنا كله في كنفها ، ابتغاء الكشف عن سراديبها ، وما تنطوي عليه من أسرار ، هي تعبير عن الغموض أكثر منها دليل على العمق (١) . وإلى نفس هذا المعنى ذهب

---

(1) Kaufmann, W, *From Shakespeare to Existentialism*. Anchor Books, p. 339.

هاينيان الذى رأى أن فلسفة هيدجر « هى بمثابة البناء الضخم الذى يقبع فى داخله أو المتاهة التى لا يستطيع أى إنسان الخروج منها سواه »(١).

ومن الفريق الثانى وليام باريت الذى نظر إلى غموض هيدجر على أنه « أمر من أمور الترجمة ، فلو قرأه المرء فى لغته الألمانية لاختفى هذا الغموض ... ، ولو قارنا عباراته بعبارات كانط أو هيجل لوجدناها أكثر إحكاما ودقة واختصاراً . إننا عندما نقرأ هيجل نستشعر أنه يتعمد الغموض تعمداً ، فى حين أننا لا نحس هذا الشعور عندما نقرأ هيدجر ، فهو يجاهد فى سبيل التواصل مع قرائه ، وإن كان ثمة غموض فرجعه — من حيث الأساس — غموض فى الموضوعات التى يجابهها هيدجر ، محاولا كشفها »(٢) .

وفضلا عن هذا الدفاع من جانب باريت نقول : إن هيدجر لايستهدف من وراء فلسفته أن تعطى القارىء إجابة واضحة عن الموضوعات التى يتناولها ، بل يود — على العكس من ذلك — أن يستثار القارىء بالسؤال ، ويكابد المشكلة مكابدة إلى حد الدهشة إزاءها (أليست الدهشة أصل الفلسفة ؟) . ثم إن من يطالب هيدجر بالوضوح والإفصاح هو فى الواقع يطالبه بالأجوبة ، بل هو متسرع لا يحب الانتظار الطويل الذى ينشأ من معايشة الأسئلة (المشاكل) ، ومعاناتها ، إنه كما يقول متصوفة الإسلام : « يستعجل الفتح دون شرطه » الذى هو المجاهدة والصبر والانتظار . يقول هيدجر فى آخر فقرة له من كتاب « مدخل إلى الميتافيزيقا » : « أن تكون قادراً على طرح سؤال معناه أن تكون قادراً على

---

(1) Heinemann, *Existentialism. and Modern Predicament.* Harper Torchbooks, p. 86.

(2) Barrett, W. (edi.), *Philosophy in the twentieth Century.* New York, VIII, p. 153.

الانتظار حتى ولو العمر كله ، ان العصر الذى لا يعد شيئا ما « حقيقيا » إلا ماهو سريع ، وإلا ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الأسئلة أمر غريب عن الحقيقة الواقعية ، أمر « لا فائدة منه ولا عائدة »، غير أن الأعداد (الكم) ليست بذات أهمية . بل المهم هو الوقت المناسب ، والمعاناة الحقة .

لأن الآلهة

الثاقبة النظر ، تكره

النمو الذى يجيء فى غير أوانه . (هيلدران) »(١)

٢ - هيدجر وكتابه « الوجود والزمان » (٢) :

التحليل الذى يميز كتاب « الوجود والزمان » هو « تحليل الموجود الإنسانى» أو الآنية (٣) Daseinsanalytik ، ويعتقد هيدجر أن هذا التحليل للموجود الإنسانى هو بمثابة الطريق المؤدى الى فهم الوجود ذاته .

وقد استخدم فى تحليله للموجود الإنسانى المنهج الفنومنولوجى . وعلى هذا أصبحت الفلسفة « أنطولوجيا فنومنولوجية: الوجود مضمونها، والفنومنولوجيا منهجها الذى تستخدمه لتوضيح معنى الوجود ، وتفسيره . لقد كان هيدجر تلميذاً

---

(1) Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. Fran. par Kahn, P.U.F., p. 221–222.

(٢) اعتمدنا فى عرض هذه النقطة على التلخيص الوارد فى كتاب Masterpieces of World Philosophy, New York.

(٣) الآنية هى « تحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية » (الكمشخانوى، جامع أصول الأولياء ، ص ٥٥) ، أنظر أيضا « الزمان الوجودى » للدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٥٥ وراجع اقتراح الدكتور عبد الهادى أبو ريده فى « رسائل الكندى الفلسفية » ص ٩٧ — ١٠١ .

لهسرل ، اعتنق فى فترة من حياته «الفنومنولوجيا الترنسند نتالية» وشعارها الذى يستهدف « العودة الى الأشياء ذاتها » . واعتناق هذا الشعار فيما يرى هيدجر كفيل بالقضاء على كل الصيغ المجردة ، والمفاهيم الجوفاء ويستبعد كذلك المشاكل الزائفة ، التى تحجب الظواهر والمعطيات بدلا من أن تكشفها .

ويحاول هيدجر باستخدامه المنهج الفنومنولوجى أن يعود إلى المعطيات المباشرة للخبرة ، وأن يصف هذه المعطيات كما تظهر نفسها فى تكشفها الاولى ، البدائى البكر . واستخدام المنهج الفنومنولوجى فى تحليل الوجود الانسانى يظهر أول ما يظهر خبرة أساسية هى « خبرة الوجود فى العالم » ، فالانسان يولد فى عالم من الاهتمامات العابرة ، ويكتشف نفسه فى التزامه بالمشروعات العملية والشخصية ، وانغماسه فيها . وينبغى ألا نخلط مفهوم هيدجر عن العالم - وهو مفهوم وجودى فنومنولوجى - بالمفهوم الموضوعى عن العالم من حيث هو جوهر أو متصل من النقط المكانية ، فقد رأى هيدجر أن مفهوم ديكارت عن العالم باعتباره جوهراً ممتداً يتضمن تزييفا للعالم ، باعتباره معطى من معطيات الخبرة المباشرة، ذلك لأن العالم ما هو بالجوهر الممتد ولا بالحاوى المكانى الذى يوضع فيه الانسان، وانما العالم مجال للاهتمام الانسانى لا ينفصل عن هذا الاهتمام ، فلا عالم بدون انسان.

وكما أن ظاهرة العالم يزيفها فهم العالم كما لو كان جوهراً أو كيانا متموضعا ، فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنسانى، انه يشوه ويزيف عندما يفسر بوصفه ذاتا جوهرية . ان الإنسان ليس بالذات الابستمولوجية « العارفة » المنعزلة التى تدرك وجودها أولا ، ثم نحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم (كما فعل ديكارت) ، بل الإنسان يدرك العالم ادراكا أوليا فى خبراته واهتماماته المباشرة، فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود الإنسان ، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية الذات والموضوع التى سادت - بتأثير من ديكارت - التراث الفلسفى حتى الوقت الحاضر ، وحرر كذلك الذات من عزلتها ووحدانيتها فى العالم .

والوصف الفنومنولوجى لوجود الإنسان فى العالم يبين أن العالم منقسم إلى مناطق متعددة ، فهناك منطقة «البيئة» وهى التى تظهر خلال الأدوات أو الوسائل التى يستخدمها الموجود الإنسانى فى اهتماماته العملية ، فعالمى يظهر فى إحدى تجلياته كعالم أداتى ، فيه تكون الأدوات فى متناول اليد لتحقيق أعمالى ومشروعاتى المختلفة . والكلمة الألمانية Zuhandnsein والتى يمكن ترجمتها إلى العربية « بالوجود العندى» أى ذلك الذى يكون عندى وفى متناول يدى — تدل على قابلية الأدوات للتناول ، بحيث تكون جزءاً مكملا لعالمى . لكن يبقى تظهر أيضاً فى حالة «الوجود العينى » أو «الوجود الأمامى » Vorhandensein ، وهى حالة تفتقر إلى القرب الوجودى الذى يتميز به «الوجود العندى » . ولقد ضرب هيدجر مثلا يوضح هاتين الحالتين للبيئة وهو مثل المطرقة وعملية الطرق،ففى خبرة الإنسان البدائية الأولية بعالمه كانت المطرقة أداة يستخدمها فى عملية الطرق ، وظهرت المطرقة باعتبارها أداة أو وسيلة خلال عملية الطرق هذه . كان العلم والعمل وقتئذ فى وحدة واحدة لا تنفصم ، فالعمل كان ضرباً من ضروب المعرفة، وكانت المعرفة ضربا من ضروب العمل ، ومع ذلك ففى وسع الإنسان أن « يوضع » عالمه البيئى ، وينظر إلى المطرقة ، كما لو كانت موضوعا فيزيقيا مجرداً من قيمته الأداتية . وعندما تصبح المطرقة مجرد موضوع أو شىء، نستطيع عندئذ أن نتكلم عنها من حيث هى « موجود عينى ، أمامى ، لا من حيث هى« موجود عندى » فى متناول يدى ، والمطرقة — وهى فى حالة «الوجود العينى » — تصبح موضوعا للنظر العلمى تحد وتعرف على أساس من خصائص الوزن والتركيب والحجم والشكل إلى آخر هذه الخصائص التى تكونها بوصفها جوهراً ماديا . وعندما نقول : إن المطرقة — من حيث هى أداة — ثقيلة الوزن ، فمعنى ذلك أن عملية الطرق ستصبح أكثر صعوبة . أما إذا قلنا : إن المطرقة من حيث هى موضوع ، ثقيلة الوزن،فمعنى ذلك أن وزنها من الناحية العلمية كذا وكذا جراما. إذن حالة « الوجود العندى » هى الحالة البدائية الوجودية البكر للإنسان ، التى

جانبه خلالها عالمه فى اهتماماته العملية . أما حالة « الوجود العينى » فهى حالة متأخرة تالية « للوجود العندى » ومشتقة منه ، وثانوية بالنسبة له .

وهناك منطقة «المحيط » Mitwelt فبيئة الإنسان لا تشمل عالمه كله فثمت منطقة أخرى إلى جانبها هى المحيط ، ذلك لأن عالم الإنسان عالم يشارك فيه الآخرين ، والموجود الإنسانى موجود اجتماعى ، بل إن العزلة نفسها إن هى إلا ضرب من ضروب الوجود - مع Mitsein أى الوجود مع الآخرين. لكن الإنسان يعيش فى هذا العصر فى حالة جماعية زائفة هى حالة « الإنسان المجهول الهوية » ، حيث يفقد إنسانيته ويتحول إلى موضوع أو شىء « موجود عينى » ، ويفقد بالتالى حريته الوجودية وهى تلك التى تمكنه من أن يجعل التواصل بينه وبين الآخرين أمراً ممكناً . الإنسان المجهول يتحرك داخل مجال العادات والتقاليد السائدة فى الحياة ، حياة كل يوم ، معياره التوسط فى الأمور ، فالتوسط قاعدته الذهبية ، التى يطبقها على كل شىء ، وفى كل مشكلة ، ويتميز أيضا بأنه منفتح على الجمهور ، يتكيف مع مطالبه وآرائه ، فيتخلى عن الالتزام الشخصى ، وعن التقرير المسئول ، ذلك أنه أصبح صورة طبق الأصل من هذا الكائن بلا اسم « الجمهور » أو الناس : يفكر كما يفكرون ، ويعمل كما يعملون .

والمخلوق الإنسانى مخلوق مهتم ، علاقته بعالمه البيئى هى علاقة اهتمام عملى ، وعلاقته بالعالم الجماعى علاقة اهتمام شخصى . إن الاهتمام هو العامل المحدد لوجود الموجود الإنسانى . ولقد وجد هيدجر أسطورة تعبر عن فكرته تلك وهى أسطورة تنسب إلى هيجينوس Hyginus جامع الميثولوجيا اليونانية ، وتحكى أن الاهتمام كان يمر عبر نهر من الأنهار فرأى بعضا من الطمى ؛ فأخذه وبدأ يشكله فى صورة تمثال ، وبينما هو يتأمل التمثال ظهر جوبيتر ، فتوسل إليه أن يمنح ما قد صنعه روحا ، فلبى جوبيتر طلبه . ولكن عندما أراد الاهتمام أن يطلق اسمه على التمثال احتج جوبيتر على ذلك ، وطالب بأن يطلق اسمه هو على هذا

التمثال ، وبينما كان جوبيتر والاهتمام يتنازعان حول الإسم ظهرت الأرض وطالبت هي الاخرى أن يكون اسمها هو الذى يطلق على التمثال ، لأنها هي التى قدمت قطعة من جسدها (الطمى) للاهتمام . احتكمت الأطراف المتنازعة إلى ساتورن (الزمان) Saturn وجعلته حكما فى القضية ، وقد قرر ما يلى : أنت يا جوبيتر ؛ بما أنك قد وهبت الروح للتمثال ، ونفخت فيه من روحك فستأخذ روحه عند الموت ، وأنت يا أرض : بما أنك قدمت الجسد ، فعند موته ستستقبلينه من جديد ، لكن الاهتمام بما أنه هو الذى صنعه ، فسيحتفظ به طول حياته . وبما أن ثمت نزاعا حول الإسم فسموه باسم (آدم) « homo » ، لأنه من أديم الأرض humus قد صنع .

وهذه الأسطورة تبين كيف أن الإنسان مصدره وأصله فى الاهتمام الذى سيسرى فى دمه ، طالما كان حيا ، وتبين الأسطورة كذلك أن الزمان هو صاحب القرار النهائى فيما يختص بطبيعة الإنسان ، فالزمانية تمدنا بالأساس الأنطلوجى لهذا المخلوق الذى صنعه الاهتمام .

ومهمة الأنطلوجيا هى وصف الخصائص المكونة للوجود الإنسانى ، الذى حدد بوصفه اهتماما . والخصائص الأساسية الثلاث للوجود الإنسانى هى الواقعية ، والوجود الماهوى ، والسقوط .

فواقعيه الموجود الإنسانى تدل على وجوده الملقى هناك ، متروكا وحده ، خلى بينه وبين عوامل الصدفه التى خلقته من قبل ، يكتشف — وهو يمارس اهتماماته — أنه حقيقة واقعة بين غيرها من الحقائق الواقعية ، وأنه جزء من اهتمام زائل ، منغمس فى مواقف مفروضة عليه فرضا ، عليه أن يوجد فيها طالما هو موجود . ونستطيع أن نجد فى تحليل هيدجر للواقعية دلالة الزمانية من حيث هى المعنى الأنطولوجى للاهتمام ، فالواقعية تعبر عن قصدية الماضى ، واتجاهيته .

والخاصية الثانية هي الوجود الماهوي ، وتدل على تكشف الإنسان لنفسه ، بوصفه مشروعا وإمكانية؛ فالإنسان ليس ما كانه فحسب، بل هو أيضا ما سيكونه ، والإنسان يجد نفسه ملقى في هذا العالم ، لكنه أيضا يستشعر الحرية والمسئولية والقدرة على تغيير هذا العالم . إن هيدجر هنا ليفهم الوجود الإنساني على أساس إمكانياته في المستقبل ، وكما أن جذور « الواقعية » ضاربة في الماضي فكذلك « الوجود الماهوي » جذوره من الناحية الزمانية كامنة في المستقبل .

أما « السقوط » فيدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقيقية في خضم مشاغله الحالية ، واهتماماته الوقتية ، فاصلا نفسه عن ماضيه . الإنسان الساقط هو مجرد حاضر، منسحب من ذاته الشرعية الأصلية، التي تشمل ماضيه ومستقبله على السواء . ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما يتزلق اليه الإنسان من ثرثرة وحب استطلاع .

على هذا تكون الواقعية والوجود الماهوي والسقوط هي الخصائص الثلاث المكونة للموجود الإنساني ، ولهذه الخصائص جذور في آنات الزمان الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل .

بيد أن اهتمام هيدجر بتحليل الموجود الإنساني في كتابه « الوجود والزمان » كان بمثابة النافذة التي يطل منها على الوجود: اهتمامه الأكبر والأساسي ؛ لذلك تخلى هيدجر بعد « الوجود والزمان » عن تحليل الموجود ـــ إنسانيا كان أو غير إنساني ـــ ليتفرغ لتحليل الوجود .

٣ — هيدجر والميتافيزيقا :

في سنة ١٩٢٩ ألقى هيدجر في جامعة فرايبورج محاضرة افتتاحية بعنوان « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وذلك بمناسبة توليه كرسي الفلسفة خلفاً لأستاذه هسرل . ولقد اتخذ من «العدم» موضوعا يوضح به، ومن خلاله، ماهية الميتافيزيقا . وهذا

التناول قد يثير السؤال التالى : لماذا اختار هيدجر « العدم » وهو الفيلسوف الذى جعل مقصده الأسمى تنبيه الأذهان إلى الوجود ؟

يعتقد هيدجر أن مشكلة العدم مرتبطة بمشكلة الوجود ارتباطا وثيقا لا ينفصم، بل إننا لن نصل إلى مشكلة الوجود إلا عن طريق مواجهة مشكلة العدم أولا . هذا فضلا عن أن هيدجر ينظر إلى العدم والوجود نظرة من شأنها أن تجعلهما شيئا واحداً ؛ فالعدم عنده ملازم للوجود ، داخل فى نسيجه ، لا ينفصل عنه ؛ وذلك لأن الإنسان عندما يرى الوجود يفلت منه لا بد له أن يتوقف قليلا عن السعى وراءه ، يتوقف ليعجب من هذا الوجود اللعوب . وفى هذه الوقفة يكون الإنسان نهبا لتيارين أو لحركتين ، حركة تدفعه من داخله وتدعوه إلى السعى وراء الوجود والتقدم إلى الأمام ، وحركة أخرى عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة لحركة انحسار الوجود عنه . ووجود هاتين الحركتين فى نفس الإنسان يؤدى إلى انقسام نفسه ، لأن الذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين العكسيتين تخلف فراغا فى نفس الإنسان ، وتجعله يتمثل العدم أمامه .

لكن هل السلب المنطقى (كأن أقول ا ليست ب) هو مصدر العدم ، أم أن العكس هو الصحيح ؟ . يرى هيدجر أن العدم هو مصدر السلب المنطقى ، بل إن السلب المنطقى نفسه ما هو إلا مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب المتعددة ، وهو السلوك الذى يقوم — من الناحية الأنطولوجية — على العدم ، ويذهب هيدجر إلى أن العدم ينكشف لنا ،لا عن طريق الاستدلال المنطقى بل من خلال حالات القلق التى نعانيها ونكابدها. إننا من خلال القلق نستشعر تناهى وجودنا ، وأننا مخلوقات جعلت للموت الذى يبدأ بمجرد أن نولد ، بحيث يكون

من الممكن أن نموت فى أى وقت ، والتفكير فى احتمال وقوع الموت فى أية لحظة هو الذى يقنع الانسان دائما بعدم جدوى حياته ، وبأنها عدم .

وقد حدد هيدجر الميتافيزيقا بأنها ذلك الضرب من التساؤل الذى يتعدى الموجودات ويتجاوزها ، من أجل أن يسترجعها ويتذكرها فى حقيقتها وكليتها الكاملتين. والمصطلح التقليدى الذى يطلق على هذا الضرب من «التساؤل المتجاوز» هو مصطلح « العلو » ، فبدون «العلو» أى بدون البحث الميتافيزيقى، تصير المعرفة والتعلم كلاهما مجرد تسجيل وتصنيف إحصائى للمعطيات والبيانات .

إن البحث الميتافيزيقى — فيما يقول هيدجر — ليبدأ بالسؤال التالى : « ما وجود الموجودات ؟ » : هذا التساؤل يجعل الإنسان فى النور ، فبه يتسع أفقه اتساعا لا حد له ، وبه يحصل التاريخ والحضارة كلاهما على أساس ثابت أصيل . وهذه العملية التساؤلية فريضة واجبة على كل مفكر صادق ، عليه أن يقوم بها على الدوام .

وفى سنة ١٩٤٣ أضاف هيدجر ملحقا إلى بحثه « ما الميتافيزيقا ؟ » تناول فيه التفرقة بين العلم أو الاحصاء العلمى (الذى يسميه « إرادة القوة ») والفلسفة أو التأمل الميتافيزيقى . وقد ميز بينهما على أساس أن فى ميدان التأمل الميتافيزيقى لا يمكن للمشاكل التى يتناولها الفيلسوف بالتحليل والتفسير أن تكون « موضوعات » ، بالمعنى الذى يقصده المرء حينما يتحدث عن موضوعات البحث العلمى . والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقى عندما يبحث المشاكل الميتافيزيقية يكون وجوده نفسه متضمنا فى هذا البحث ومستغرقا فيه.أى أنه عندما يتساءل، لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يخطو خارج وجوده الخاص ، ولا خارج الوجود العام ، لكى يحقق ما يسمى « بالموضوعية العلمية » .

ويختتم هيدجر بحثه عن ماهية الميتافيزيقا بوصف للفيلسوف الحق

باعتباره هذا المرؤ الذى الذى يستجيب — عن إخلاص وطواعية — إلى وتداء الوجود ، المرؤ الذى يوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود واعتناقها . فبهذا الموقف من جانب الفيلسوف ، وبهذا الموقف وحده يستطيع أن ينجح فى أن يزكى فى نفوس الآخرين مزية الاستقلال فى الرأى ، والإخلاص له . والفيلسوف الحق والشاعر الحق يجاهدان فى سبيل العثور على الكلمة التى تكشف عن حقيقة الوجود ، وقد يتسبب « القلق » الذى يشعر الإنسان بالعدم ، فى أن يستمع إلى هذه الكلمة ، فى جو من الصمت المطبق ، لأن العـــدم حجاب الوجود وستاره .

والجدير بالذكر أن الفيلسوف الوضعى المنطقى كارناب ، قد أورد فقرات من بحث هيدجر هذا ، ليدلل على ما تذهب إليه مدرسة المنطق الوضعى — أو مدرسة التجريبية العلمية كما تسمى أحيانا — من أن الميتافيزيقا مبحث واجب حذفه ؛ لأنه يتضمن عبارات فارغة من المعنى . ومعنى « المعنى » عندهم الخبرات الحسية ، فكل عبارة لا تشير إلى وقائع حسية ملموسة ، هى عندهم فى حكم العبارة الزائفة الفارغة . ونحن تمهيداً للرد على كارناب نورد أولا الفقرات التى اختارها من « ما الميتافيزيقا ؟ » ثم نقده لها . يقول : « كتب هيدجر فى بحث له بعنوان « ما الميتافيزيقا ؟ » ما نصه : ينبغى أن لا ندرس شيئاً سوى الوجود ، فخارجه — لا شىء . الوجود وحده وما وراءه — لا شىء . الوجود وما فوقه — لا شىء . لكن ما هذا « اللا شىء » (أو العدم) ؟ هل هناك « عدم » لمجرد أن هناك « لا » السالبة ؟ أم على العكس ، النفى لا يكون إلا لأن هناك العدم يسبقه ؟ نحن نقرر هذا ؟ إن العدم متقدم على « لا » النافية ، والسلب . . . أين نبحث عن « العدم » ؟ كيف نجد « العدم » ، كيف نعرفه ! ... القلق يكشف العدم . . . ما هذا العدم ؟ الحق أن العدم نفسه معدوم » .

ويتلخص نقد كارناب في أن عبارات هيدجر السالفة الذكر تشبه العبارات المألوفة لنا في حياتنا اليومية في بنائها اللغوى فقط، لكنها تختلف عنها في أنها تدور حول كلمات لا تشير إلى وقائع ملموسة فنحن مثلا نسأل في لغتنا العادية : ماذا هناك في الخارج ؟ فنتلقى الجواب : هناك في الخارج شجرة ، وقد نتلقى جواباً آخر هو : هناك في الخارج لا شيء . وعند كارناب أن هيدجر يضع على نفسه أسئلة من هذا القبيل لكن إجاباته تندس فيها كلمات زائفة وينظر إليها على أنها حقيقية، مثل كلمة « لاشيء » أو «العدم» . فهو يسأل: ماذا هناك خارج الوجود؟ فيقول : لا شيء . هنا ينظر إلى كلمة « لا شيء » كأنها كلمة حقيقية تدل على شيء موجود في الخارج ، لدرجة أنه يمضي في السؤال ويقول : أين نبحث عن «العدم»؟ كيف نجد « العدم » ، كيف نعرفه ؟ وينتهى كارناب إلى القول بأن وجود «الكلمة» ليس دليلا في حد ذاته على وجود « مسماها » ، فوجود كلمة «عدم» ليس معناه أن العدم موجود في الخارج ، وإلا وقعنا في تناقض منطقي(١).

ونقد كارناب هذا متهافت منذ البدء ، لأنه يتخذ من المنطق معياراً للحكم على قضايا هيدجر ومشكلاته ، التي تستعصى على هذا المنطق ؛ بل إن كل نقد من هذا القبيل غير جائز، لأن مشاكلا كالعدم والوجود، يلفها الغموض والإلغاز. وهيدجر نفسه — كأنه كان يتنبأ بمثل هذا النقد — ينبهنا ، في نفس البحث، إلى عدم جدوى تطبيق ما سماه «بالمنطق العام » على مشكلة العدم . يقول : « إن السؤال والجواب فيما يتعلق بالعدم يلفهما الإلغاز والغموض . ومبدأ عدم التناقض المنطقى — الذى يستخدم على نحو عام — إذا طبق ، فلن يجعل للسؤال عن العدم قائمة » . ولو سلمنا بذلك ، لانتفى التناقض الذى ينسبه كارناب إلى عبارة «العدم موجود» التى يقولها هيدجر . هذا فضلاً عن أن العدم ، « واقعى بمعنى ما من المعانى»، فن الأمور

---

(1)Carnap : La Science et la Métaphysique; p. 34—37.

الواقعية (أى الحقيقية)أن هناك أشياء معينة لا وجود لها : مثلا ، ورقة مالية بمائة جنيه فى حافظة نقودى ، واسمى فى قائمة المقبولين (لوظيفة معينة) . فهذا العدم ما هو إلا غياب أو نقص ، ومن ثم يتلاق بمقولة السلب . لكن العدم ، من الناحية الفنومنولوجية ، أى من جهة خبرتنا ، يتبدى لنا وكأنه حقيقة وضعية إيجابية . فليس الألم فحسب ، بل وغياب لذة ما أو نجاح ما كذلك، أى عدمهما يتركان فينا إطباعا بشىء واقعى حقيقى . وكذلك الظلام لا يدرك على أنه عدم النور ، بل على أنه شىء ملموس تبلغ كثافته حداً يجعلنا نقول أحياناً : الدنيا ظلام ظلاماً يقطع بالسكين (أى كأن الظلام شىء مادى يقطع) وكذلك نقول: «هناك صمت ثقيل »(١) . وإذا توقفت — وهذا المثل ضربه سارتر — سيارتك عن السير ، وفتحت مقدمتها ووقفت أمام الآلة (أو الموتور) متسائلا : هل يوجد به خلل أم لا ؟ فإن تساؤلك هذا يتضمن عدم وجود خلل فى (الموتور) ، ومعنى ذلك أن تساؤلك يتضمن وجود العدم فى(الموتور)وقيامه فيه قياماً موضوعياً وذلك لأنك تتوقع أن لا تجد شيئاً،أى خللا،أو — والمعنى واحد — لأنك تتوقع أن تجد لا شيئاً ، أو لا خللا ، أو عدما فى الموتور .

ومما يجدر ذكره فى هذا المقام أن بعض المتكلمين الإسلاميين ، وبالذات بعض المعتزلة كالقاضى عبد الجبار قد ذهبوا إلى « أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق » (٢) . ولهم فى ذلك مباحث كثيرة موجودة بالتفصيل فى كتاب « المواقف » للايجى ، وبإيجاز فى « محصل أفكار المتقدمين » للرازى .

---

(1) Foulquie : L' action..., Paris, P. 353.

(٢) الرازى : « محصل أفكار المتقدمين » . طبعة الخانجى . مصر . ص ٢٧ .

٤ — هيدجر والنزعة الانسانية :

كتب هيدجر « رسالة في النزعة الإنسانية » إجابة عن أسئلة وجهها إليه الباحث الفرنسي « جان بوفريه » — وهو أحد المترجين لكتاب « ما الفلسفة ؟ » إلى الفرنسية — في مقابلة تمت بينهما في ١٠ نوفمبر سنة ١٩٤٦ . وهي رسالة توضح بعض المصطلحات والمفاهيم التي استخدمها هيدجر في كتاباته المختلفة ، ولا سيما في كتابه الأكبر « الوجود والزمان »، وتفند في نفس الوقت بعض الاعتراضات والتهم التي وجهت إليه من النقاد .

ويؤكد في بداية الرسالة ، الإختلاف الأساسي بين التناول العلمي للحقيقة والتناول الفلسفي لها ، فالفلسفة الحديثة — كما يعتقد — تملكها خوف جارف من أن تفقد هيبتها وقيمتها لو لم تجعل من نفسها « علمية » . لكن مثل هذا التحول لابد أن يتضمن تنازلا عن ماهية التفكير الحقة . ويتساءل هيدجر : « هل من العدل أن نصف المحاولة التي تعيد الفكر إلى أساسه وأصله « باللامعقولية»؟ .

ويشير — في جوابه عن سؤال بوفريه : «كيف يمكننا الحفاظ على المعنى الحق للإنسانية » ؟ — إلى أن الإنسانية تتعلق بماهية الإنسان أو طبيعته. لذلك فمن الممكن للإنسان homo أن يصبح إنسانياً humanus من جديد . على هذا، لا بد للتفكير الإنساني أن يلتزم بأن ينقل الإنسان من حالة وجوده اللاإنساني، إلى حالة الوجود الإنساني الأصيل .

إذن ، إنسانية humanitas الإنسان تعتمد على ماهيته . لكن ، كيف يمكن تحديد الماهية الإنسانية تحديداً صحيحا . اعتقد كارل ماركس أنه اكتشف الماهية الإنسانية في « الإنسان الاجتماعي » . فحاجة الإنسان ومطالبه هي عنده مكفولة ومضمونة في المجتمع وبالمجتمع . ويحدد المسيحي إنسانية الإنسان باستخلاصها من الألوهية . فالإنسان — تبعاً لعقيدة المسيحية في الخلاص —

« ابن الله »، يستمع إلى نداء الآب عن طريق الإنسان المتجسد فيه الرب ، ويسير وفقاً لهذا النداء وعلى هداه . إن الإنسان — فى العقيدة المسيحية — ليس منتمياً إلى هذا العالم ، طالما أن « هذا العالم » مجرد معبر إلى الحياة الأخرى والعالم الآخر .

وإذا حددنا النزعة الإنسانية بأنها تلك المحاولة التى تمكن الإنسان من أن يكتشف فى الحرية إنسانيته أو كرامته الإنسانية ، فعندئذ هناك ضروب من النزعات الإنسانية مختلفة على قدر ما هنالك من مفاهيم للحرية مختلفة . وكل نزعة إنسانية من هذا القبيل تلتمس أساسها فى الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تفترض معرفة عامة بماهية الإنسان افتراضاً سابقاً . لكن هل يسير تساؤلنا على الطريق السليم عندما يحاول أن يفهم الماهية الإنسانية وأن يحددها بإرجاعها إلى ماهية النبات والحيوان ، وبأن يضيف إلى ذلك شيئاً « إنسانياً » ؟ . هل يعد تحديد الإنسان بأنه « حيوان عاقل ، تحديداً كافياً وشاملاً ؟ » . إن هيدجر ليعتقد أن مثل هذا التحديد التقليدى يتضمن تقليلاً من قيمة الماهية الإنسانية . فالميتافيزيقا التقليدية تنظر إلى الإنسان على أساس أنه « إنسان حيوانى homo animalis » لا على أساس أنه إنسانى أصلا .

إن أخطاء النزعتين : الطبيعية والبيولوجية لا يقضى عليها ـ فى نظر هيدجر ـ بأن نضيف الى ماهية الانسان الفيزيقية والفسيولوجية روحاً خالدة ، ولا بأن ننسب الى هذه الروح وجوداً شخصياً . والقول بأن الفسيولوجيا والكيمياء فى استطاعتهما أن يبحثا الانسان بحثاً علمياً ، بوصفه كائناً عضوياً طبيعياً ، قول لا يثبت أن الماهية الانسانية متوقفة على هذا الجسم العضوى ، المحلل تحليلاً علمياً ، ومشروطة به .

ويذهب هيدجر الى أن التحديدات « الانسانية » للإنسان فشلت جميعها فى

أن تحفظ للإنسان كرامته الحقة. ولقد بيّن فى كتاب « الوجود والزمان » نقائص هذه التحديدات ، ولذلك فموقفه الفلسفى فى هذا الكتاب يمكن أن تصفه بأنه موقف « مضاد للنزعة الانسانية » . لكن ليس معنى هذا أن موقفه « لا انسانى » ، فموقف هيدجر مضاد للنزعة الانسانية ، لأن « النزعة الانسانية » — فى الاستخدام الجارى الشائع لهذا المصطلح — لا تأخذ فى الاعتبار ، بما فيه الكفاية ، انسانية الانسان ، ولا تقدرها حق قدرها .

الانسان — كما تبين من « الوجود والزمان » — ملقى فى حقيقة الوجود . لذلك ، فى وجوده الخارجى لابد أن يكون حارسا للوجود . وفى نور الوجود لابد للأشياء الموجودة أن تبدى وتظهر فى كامل ماهياتها . وهل يدخل وكيف يدخل الله التاريخ والطبيعة فى نور الوجود ؟ هذا سؤال ليس من شأن الانسان ، ولا يقدر أن يبدى فيه رأيا ، فالانسان ما هو الا « راع للوجود » وحسب .

لكن ، ما الوجود (das Sein) ؟ يجيب هيدجر بأنه ليس بالله ولا بالأساس أو السبب للعالم (Weltgrund) ، انه أوسع وأشمل من كل شىء موجود (das Seiende) ، لكنه ، مع ذلك ، أقرب الى الانسان من أى موجود آخر ، سواء أكان هذا الموجود صخرة أو حيوانا أو عملا فنيا أو حتى الله نفسه . لكن هذا « الأقرب » أصبح فى هذا العصر هو « الأبعد » ، لأن الانسان الحديث قد قطع علائقه بالوجود فى ثرائه وصفائه وبكارته . وهذا التجافى عن دار الوجود والانابة الى دار الموجود قد جعل من الانسان الحديث كائنا بلا جذور ، غريبا عن العالم ودون نفسه ، يتحرك فى فراغ العدم . وعندما ينسى الانسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات والدهماء ينفصم وجوده ولا يتكامل . ويرى هيدجر أن فى القرب من الوجود ، وفى هذا القرب وحده ، نستطيع حقا أن نسأل وأن نقرر ما اذا كان الظلام سيظل منتشراً على العالم أم أن نور المقدس سيشرق .

عليه مرة ثانية ، وأن عهداً من التجلى الالهى والاشراق سيصبح من جديد أمراً ممكنا . » أو كيف يتسنى للانسان الحديث أن يتساءل عما اذا كان الله قريبا هو أم مبتعداً عن العالم ، أو كيف يتسنى له ذلك وهو يرفض التفكير فى هذا النطاق الذى فيه وحده يمكن لهذا السؤال أن يُسأل ؟ ... وعلى كل حال ، فهذا النطاق هو نطاق المقدس » .

ويبدو لهيدجر « أن النزعة الانسانية الحقة هى تلك التى تفهم إنسانية الانسان فهما يقوم على أساس من قربه الى الوجود ، ومن وجوده الخارجى قرب الوجود ، ومن همّه بالوجود وعلى الوجود . والمعنى الحق للنزعة الانسانية ، يمكن أن نحفظه عن طريق اعادة تحديد المصطلح . واعادة التحديد تطلب أولا فهما أعمق وأدق لماهية الانسان ولوجوده هناك Dasein . وهنا يظهر سؤال هو : ما ذا كانت النزعة الانسانية التى نحددها تحديداً يعارض النزعات الانسانية الأخرى فى التاريخ ستحتفظ بنفس الاسم أم لا ؟ » .

هذا السؤال أتاح لهيدجر الفرصة لأن يجيب على النقاد الذين اتهموه ليس فقط بالدعوة الى نزعة مضادة للإنسانية « بل بنزعة لا انسانية ، والذين أضافوا الى ذلك تهما أخرى منها : اللا معقولية ، والالحاد ، والعدمية .

يقول هيدجر ما نصه : لأننا تكلمنا ضد « النزعة الانسانية » . قالوا (أى النقاد) اننا ندافع عن الاتجاه اللاانسانى ، واننا نمجد الوحشية والهمجية . فماذا هو أكثر « منطقية » (عندهم) من القول بأن الذى يضاد « النزعة الانسانية » يكون قائلا « با للاانسانية ؟ » .

« ولأننا تكلمنا ضد « المنطق . ذهبوا الى أننا نطالب بأن يُنبذ التفكير الصارم الدقيق ، وأن نحل محله عشوائية العواطف والدوافع اللا معقولة . فما

هو أكثر « منطقية » ، من القول بأن الذى يتكلم ضد « المنطق » يدافع عن اللامنطقى ؟ » .

« ولأننا تكلمنا ضد « القيم » ، أعلنوا فزعهم من فلسفة تحتقر أسمى خيرات الانسانية . فما هو أكثر « منطقية » من أن تفكيرا ينكر « القيم » لابد وأن يسلم بأن الكل هباء وقبض الريح ؟ » .

« ولأننا قررنا بأن وجود الانسان ما هو الا « وجود — فى — العالم » ، أعتقدوا بأنهم قد اكتشفوا أننا أنزلنا الانسان الى مجرد مخلوق من مخلوقات هذا العالم الأرضى الدنيوى ، وأننا قد انغمسنا — بالتالى — فى الفلسفة الوضعية . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى يقرر « عالمية الانسان ودنيويته » ينكر « العالم الآخر » الروحى ؟ » .

« ولأننا نبهنا الأذهان إلى قول نيتشه : « إن الله قد مات » ، أعلنوا أننا نعلم الإلحاد وندعو اليه . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى يكابد « موت الله » (فى العصر الحاضر) هو إنسان لا رب له على الإطلاق ؟ » .

« ولأننا تكلمنا فى كل هذه الأمور ضد ما تحسبه الإنسانية مقدساً أتهمنا بتعاليم « عدمية » هدامة ، غير مسئولة . فما هو أكثر « منطقية » من القول بأن الذى ينكر حقيقة الأشياء الموجودة ، والموجودات ، يضع نفسه فى صف اللاوجود ، وينظر إلى « العدم » على أنه هو المعنى الوحيد للحقيقة ؟(١) » .

---

(١) من هؤلاء النقاد الذين اتهموا هيدجر بالثورة ضد المنطق والقيم والدين « هانيان » الذى كتب فصلا نقديا عنوانه « التحدى البطولى » فى كتابه « الوجودية وأزمة العصر » قال فيه : إن هيدجر يختار إمكانية واحدة يسير وفقا لها ، يرسم على ضوئها خطوط تفكيره . هذه الإمكانية هى التحدى . التحدى — أولا — لكل الفلاسفة الذين جاءوا قبله منذ أفلاطون حتى هيجل ، لأنهم =

« ما الذى يحصل هنا ؟ . . إنهم ينقدون — بواسطة المنطق والعقل — على

يقيمون الميتافيزيقا على الذات، سواء كانت هذه الذات عقلا أو وعياً أو إرادة. وبناء على هذا ينظرون إلى الوجود على أنه مقدود على قد الذات . وذلك عند هيدجر تشويه للوجود وتحويله إلى مجرد موضوع . وهو يريد الوجود كما هو . . منفتحاً ، ذلك أن انفتاح الوجود هو الحقيقة .

ثانياً — التحدى للمنطق بجميع صوره. فقد رفض فى بحثه : «ما الميتافيزيقا؟» أن يكون السلب المنطقى مصدراً للعدم ، وذهب إلى العكس من ذلك فنظر إلى السلب على أنه مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب الناشئة عن العدم .

ثالثاً — التحدى للقيم والثورة عليها، سواء كانت هذه القيم دينية أو أخلاقية أو جمالية . وثورته ليست من وجهة نظر الذات الإنسانية التى ترى وجودها خاليا من القيم، بل هى ثورة باسم الوجود ومن أجله، فالقيمة ما هى إلا من مخلوقات الذات التى تحاول أن تجعلها موضوعا، وتحاول أن تجسدها كعوض عن فقدان الوجود . وهاتان المحاولتان للقيم تحجبان الوجود الحق وتحرمانه وقاره وجلاله .

وأخيراً ، التحدى لله . ان فلسفة هيدجر العدمية دليل حى على «ليل أوربا» أو كما يقول «ليل العالم»، وهو تعبير عن حال العصر الذى تموت فيه الآلهة القديمة ولما تولد بعد الآلهة الجديدة . فإله عصرنا قد مات ، ولما يولد بعد الرب الجديد القادر على بث روح التواصل بين بنى الانسان، الواهب للوجود المعنى والجلال.

ويذهب هاينمان إلى أن هيدجر مثله مثل الذى يحاول القفز على ظله ، أو هو كالقطة التى تحاول الإمساك بذيلها . ولما كان ذلك مستحيلا ، فستحيل كذلك الهرب من الذاتية ومن التفكير المنطقى ومن التقييم ومن الله .

Heinemann : *Existentialism and Modern Predicament*, p. 84—108.

أنظر عرضنا النقدى لهذا الكتاب فى مجلة «المجلة» عدد ٦٧ سنة ١٩٦٢ بعنوان «الوجودية وأزمة العصر» .

أساس أن ما ليس بموجب فهو سالب بالضرورة . وهم متشبعون بالمنطق تشبعاً يجعلهم يرمون بالسلب كل ما يجرى ضد المألوف للتفكير . . . لكن هل الـ « ضد » الذى يقوم فى وجه الآراء المألوفة المتفق عليها معناه السلب الخالص؟ » .

« إن تقديم الحجج ضد المنطق التقليدى معناه ببساطة توجيه الانتباه نحو هذا « اللوغوس » الذى تجلى منذ القدم فى تاريخ الفكر الانسانى . إذ ما نفع « تظم المنطق » كلما طال ما ظلت غير ملتفتة إلى مهمة البحث فى ماهية « اللوغوس » ؟ » .

« وحجاجنا ضد « القيم » لا يبغى إثبات أن كل تلك الأمور التى يشار اليها عادة على أنها « قيم » ، مثل الثقافة والفن والعلم والكرامة الانسانية والعالم والله ، الى آخره ، هى أمور وموجودات لا قيمة لها ، والأحرى أن ندرك وأن نفهم أننا — ونحن اذ نعد هذه الأمور والموجودات قيما — نحرمها من قيمتها . فتقييم شىء ما على أنه « قيمة » يرد هذا الشىء أو الموجود المقيم الى مجرد موضوع للتقييم الانسانى ... اذن ، كل تقييم سواء كان موجبا أو سلبيا ، ما هو الا عملية « تحويل الشىء الى ذات » . والقول بأن الله هو « القيمة العليا » معناه الحط من قيمة ماهية الله ، ذلك أن التفكير فى الله من جهة « القيمة » هو أعظم تجديف على الله يمكن تصوره . اذن الكلام ضد « القيم » معناه الاحتجاج ضد الذاتية ، ومواجهة الفكر بنور حقيقة « الوجود » . أى أن هيدجر يرى أن القيم أوهام من صنع الذات التى تستعيض عن وجودها بهذه القيم أو الأوهام ، وغربة الانسان لا تنشأ الا عندما تبتلعه هذه الأوهام الذاتية ، وعندما يبتعد عن ملكوت الوجود الذى لم يكن قط كما تصورته الذات أن يكون ، مقدوداً على قدها .

« وعبارة : إن ماهية الإنسان تقوم على «وجوده — فى — العالم» لا تتضمن تقريراً يتعلق بما إذا كان الإنسان موجوداً دنيويا هو أم أخرويا ، بأى معنى من المعانى اللاهوتية الميتافيزيقية . وفى هذا التحديد لماهية الإنسان ووضعه لم يذكر شىء على الإطلاق يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده » .

ويختم هيدجر رسالته فى النزعة الإنسانية بقوله : إن التفكير فى حقيقة الوجود هو نفسه التفكير فى إنسانية الانسان الانسانى . ولكن ، إذا كانت إنسانية الانسان كامنة فى الفلسفة، أفلا يكون من الضرورى أن تضيف إلى المعرفة بالوجود (الأنطولوجيا إرشادات عامة للفعل والعمل (الأخلاق) ؟ . مما لا شك فيه أن الانسان فى عصر التكنولوجيا هذا الذى نعيش فيه ، قد فقد إنسانيته وشخصيته فى خضم الجماهير ، أو الناس ، هذا الكائن بلا وجه . وان يرجع إلى حالته السوية الانسانية إلا بتنظيم أخلاقى لأعماله وأفعاله .

« الانسان ، بقدر ما هو انسان ، يسكن فى جوار الله » . هذه عبارة لهرقليطس أوردها هيدجر . ولكى يبث المعنى فى هذه الكلمات ذكر الأقصوصة التى حكاها أرسطو عن هرقليطس وهى : أنه تكلم ذات مرة الى قوم من الغرباء جاءوا لرؤيته . وقد لاحظوه وهم يقتربون منه — جالسا يتدفأ عند فرن خبز، فتوقفوا عن الاقتراب مندهشين . وعندما لاحظ هرقليطس ترددهم شجعهم على الاقتراب منه قائلا : « وهنا أيضا الآلهة حاضرون » .

ولقد تراجع الزوار الغرباء — كما يفسر هيدجر هذه الأقصوصة — عندما رأوا المفكر الكبير . لقد توقعوا أن يجدوه محاطا بمظاهر العظمة والأبهة التى تحمل أمارات التفرد والاستثناء . توقعوا أن يجدوه غارقا فى بحار الفكر والتأمل العميق . وما الذى وجدوه ؟ مكانا بيتيا مطروقا عاما ، وفرنا يخبز فيه العيش ، وإنسانا عاديا — فيلسوفا يتدفأ . وعندما لم يجد الزوار شيئا ذا بال يثير الانتباه فقدوا كل رغبة فى التقدم والاقتراب منه . وحاول هرقليطس — حينما لمح فى وجوههم خيبة الأمل — أن يشجعهم فقال لهم — حاثا على الدخول — : « وهنا أيضا الآلهة حاضرون » .

يريد هيدجر أن يقول : اننا مثل زوار هرقليطس ، تعودنا أن ننظر الى التفكير الفلسفى كأنه أمر فريد غير مألوف ولا ميسور ، إلا للمتخصصين وأهل

الذكر ، وتعودنا كذلك على قياس الفعل الخلقي بإنجازاته العملية الناجحة. لكن ما هو المقياس الحقيقي للفكر ؟ ومع أي قانون أو معيار يتوافق الفعل الذي يولده الفكر ؟

ان التفكير نفسه — فيما يقول هيدجر — فعل ، هو فاعلية حبلى بالنتائج والآثار أكثر من أي ضرب من ضروب العمل . فالتفكير يسري في كل فعل وعمل . ويساعد على «بناء مسكن الوجود» . وستتيح لنا طبيعة الوجود، يوما ما ، أن نتأمل في معنى « المسكن » و « السكنى في المسكن » . ولما كان مقر الانسان في حقيقة الوجود ، ففي مقدوره أن يتلقى التوجيهات والارشادات من قلب الوجود ، وهي توجيهات وإرشادات قد يقبلها عندئذ كما لو كانت قانونه ؛ الذي تبدو ازاءه القوانين الأخرى كلها مصطنعة ضعيفة .

لقد حان الوقت — كما يقرر هيدجر في نهاية رسالته — لأن نكف عن مطالبة الفلسفة بالمستحيل ؟ «فالفكر يسير على منحدر يفضي به الى عقم في ماهيته، وهو يجمع اللغة في حديث بسيط . وعلى هذا فاللغة هي لغة الوجود ، كما أن السحاب سحاب السماء . ان التفكير ليترك في اللغة بحديثه وكلامه خطوطا غير واضحة المعالم . وقد تبدو هذه الخطوط أكثر غموضا من تلك التي يتركها الفلاح في أرضه » .

٥ — نحن وهيدجر :

وبعد ، فما موقفنا من فلسفة هيدجر ؟. سؤال نبادر بالجواب عنه فنقول : اننا نتخذ — خاصة ونحن في دور الطلب — موقف المتفتح المتعاطف ، لا مع آراء الفيلسوف الذي نترجم له فحسب ، بل مع آراء جميع الفلاسفة مهما اختلفت اتجاهاتهم وتباينت مذاهبهم . ومعنى هذا أن إقدامنا على ترجمة أبحاث لهيدجر

لا يقتضى اعتناقنا لآرائه وأفكاره اعتناقا يفضى بنا الى رفض كل ما عداها وكل ما يتعارض معها، بل هو مجرد استطلاع يستهدف أول مايستهدف الفهم والافادة. وهذا الموقف المنفتح تتبعه أحيانا نظرة نقدية — تتخذ فى العادة صورة تساؤلات ، لكنها نظرة لا تكون مع ذلك متسلطة على أذهاننا ، ولا توجهها فكرة سابقة عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ،تبغى هدمها وتقويضها . وليس معنى هذا الاقلال من شأن النقد ، فالنقد عندنا فاعلية أساسية ، لابد منها لأية حضارة تريد أن تكون متميزة الطابع ، ذات شخصية فريدة . لكننا نعتقد أن « رد المذهب (أى نقده)قبل فهمه هو — كما قال الغزالى — رمى فى عماية» أى أن النقد لن يكون ذا أثر مجد ، ان لم تسبقه محاولة فهم لما ينقد .

ولعل أكبر درس أفدناه من فلسفة هيدجر أنها تعلمنا فن البحث عن السؤال لا الجواب (أنظر اللمحة الأولى) . وهذا فن نحن أحوج ما نكون اليه فى فترتنا الحضارية الراهنة ، حيث تغمرنا من كل جانب اجابات الحضارة الغربية . فلو عرفنا أن هيدجر فى سبيل البحث عن السؤال يثور على حالة الحضارة الغربية الراهنة التى اهتمت بالأجوبة ، لو عرفنا هذا حق المعرفة لرفضنا هذه الاجابات، وابتدأنا فى البحث عن السؤال الخاص بنا ، المميز لحضارتنا التى نريدلها النهوض والاحياء . لو كان موقفنا من هذة الاجابات اليوم هو موقف الفهم والدرس لما كان هناك خطر ، فهذا فريضة واجبة ندعو اليها ، لكن الذى يثير القلق أن الباحثين يتشيعون لهذه الاجابة أو تلك كأنما هى الاجابة الوحيدة وما عداها خطأ وضلال . وما دروا أنها اجابات عن أسئلة لم تنبت أصلا فى جونا الفكرى .

إننا لو أمعنا النظر الى تاريخ الفلسفة لوجدنا أن ما يميز كل فترة منه عن غيرها هو السؤال الموضوع — لا الأجوبة — ، وهو هو الذى يمثل مناط الثورة

فى الفلسفة . كان السؤال عند الفلاسفة السابقين على سقراط : مم تتكون الطبيعة؟ توالت عليه الأجوبة ، وما كان شىء منها يمثل ثورة ، حتى جاء سقراط فافتتح بالسؤال التالى : ما العلم ، سواء فى الفعل الأخلاقى أو غيره ، فترة جديدة فى تاريخ الفلسفة ، وأحدث الثورة . وفى القرون الوسطى عند المسيحيين والمسلمين، كان السؤال : كيف نوفق بين العقل متمثلا فى الفلسفة اليونانية، والوحى متمثلا فى الدين ؟ . وفى بداية العصر الحديث ، أحدث كل من ديكارت وبيكون ثورة عن طريق السؤال التالى . ما المنهج الذى ينبغى اتباعه فى المعرفة كى نصل إلى الأفكار السليمة فى مجال العقل والطبيعة؟... وهكذا حتى القرن التاسع عشر، فكان السؤال السائد هو : ما هى القوة الدافعة إلى التطور ؟ وتعددت الأجوبة، فأجاب دارون بصراع الأنواع ، وماركس بصراع الطبقات ، وبرجسون بالدفعة الحية . . . ونستطيع أن نقول إن أغلب اتجاهات القرن العشرين الفلسفية هى بمثابة إجابات عن سؤال القرن التاسع عشر ، ولعل هذا هو الذى حدا بهيدجر إلى الثورة على هذه الروح التى تسود العصر الحاضر . . . روح الجواب، وقال « إن هذا العصر ينظر إلى طرح السؤال وكأنه أمر غريب عن « الحقيقة الواقعية » أمر « لا فائدة منه ولا عائدة » . وفى محاضراته كلها يعلمنا كيف نطرح السؤال ، ونضعه الوضع السليم ، ففى محاضرة « السؤال الأساسى للميتافيزيقا » مثلا ينظر إلى السؤال : لماذا كان ثمة وجود ولم يكن بالأحرى عدم ، على أنه هو « السؤال » (بألف لام التعريف) الذى ينبغى أن نطرحه ، لأنه أول الأسئلة جميعا من حيث الرتبة والشرف ، لا من حيث الزمان ، . ونحن لا يهمنا هذا السؤال بقدر ما تهمنا طريقة هيدجر فى كيفية طرحه وإثارته ، أو قل طريقة البحث عنه من حيث هو سؤال ، فهكذا نتعلم كيف نبحث عن سؤالنا الخاص بنا ، بدلا من « نتقولب » داخل قوالب الاجابات الغربية الجاهزة ، وبدلا من أن ننتظر آخر صيحاتهم فى

عالم الأجوبة ، كي نعتنقها كما هي . وحتى لو قدر لنا في المستقبل أننا لم نصل إلى السؤال الخاص بنا ، فلنحاول عندئذ أن نقوم بعملية « استنبات » للأسئلة ، لا للأجوبة وعملية الاستنبات هذه تشبه في مجال الفلسفة مثيلتها في مجال الزراعة إلى حد كبير . فمن يستورد الأجوبة هو كمن يستورد ثمار المانجو (مثلا) يعيش عالة على الغير ، أما من يستنبت الأسئلة فهو كمن يستنبت بذور المانجو يعيش مستقلا ، عنده اكتفاء ذاتي .

لكن إعجابنا بهيدجر لا يمنعنا من أن نأخذ عليه ولعه الكبير باللغة، فهو مؤمن بها إيمانا يصل الى حد القول بأن الحكمة فيها متجسدة، والحقيقة فيها كامنة . ولست أدرى كيف غاب عن ذهنه أن ألفاظ اللغة ما هي الا « مواضعات » تتغير وقتما نشاء ، لقد كانت هناك — في أشد العصور إيمانا بسحر الألفاظ وهي القرون الوسطى — دعوات تذهب إلى أن الأسماء والألفاظ هي اتفاقات بمحض الاختيار الانسانى » (الغزالى : « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » الفصول : الأول والثانى والثالث) . فكيف ينسى أو يتناسى هيدجر ذلك وهو في عصر وضحت فيه هذه القضية وضوحا يجعلها حقيقة بمنأى عن الشك .

والتفسير الممكن الذى نسوقه لولع هيدجر هذا باللغة وتحليل ألفاظها أنه — مثله في ذلك مثل المناطقة الوضعيين في الفلسفة ، وبيكاسو في الرسم ، وجرترود شتاين في الأدب ، وسترافنسكى في الموسيقى — متأثر من حيث لا يدرى بالنزعة التكنولوجية التى تسود العصر الحاضر ، وهى نزعة تغلب الصنعة على الفن ، والتعقيد على البساطة والوضوح . وبالطبع ، إن القضاء على الصنعة والتكنولوجيا في هذا العصر أمر مستحيل ، ولكن الأمر الممكن والمعقول هو أن لا تتخذ من هذه الأشياء غايات في ذاتها ، بل وسائل لتحقيق أهداف معينة إنسانية . فلو

كان التحليل اللغوى أو تحليل الألفاظ أمر فرضته النزعة التكنولوجية فى عصرنا الحاضر، فلا بأس منه طالما كان وسيلة للوصول إلى حل أو طرح مشاكل فلسفية، أما أن يتخذ غاية تلتمس فى ذاتها ولذاتها وتنحصر فيه مهمة الفلسفة، فهذا ما نرفضه، ان اللغة وسيلة فى يد الإنسان، أداة خلقها خالقها، فعليه أن يكون سيداً عليها لا أن يكون عبداً لها.

محمود رجب

مايو ١٩٦٤

ما الفلسفة ؟

Was ist das — die Philosophie ?

ترجمة

الدكتور محمود رجب

ما الفلسفة ؟

بهذا السؤال نمس موضوعا واسعاً جدا ، موضوعا مترامى الأطراف ، ولأن الموضوع واسع فقد بقى بغير تحديد ، ولأنه بغير تحديد فى مقدورنا أن نتناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافا. ومع ذلك فسوف نعثر دائما على شىء من الحق . ولكن بما أن الآراء الممكنة كلها ـ فى تناول هذا الموضوع المتشعب الأطراف ــ متداخل بعضها فى بعض ، فنحن على شفا الوقوع فى خطر يفتقد معه حديثنا الإحكام اللازم .

من أجل ذلك يجب أن نحاول تحديد السؤال على نحو أدق . فبهذه الطريقة سنوجه الحديث وجهة محددة ، وسيسير تبعا لذلك فى طريق واحد . أقول على طريق واحد ، لأننا نسلم ــ ونحن على يقين ــ بأن هذا الطريق ماهو بالطريق الوحيد . والواقع أن ثمة مشكلة لابد وأن تبقى قائمة ، وهى ما اذا كان الطريق الذى أود تخطيطه هو فى الحقيقة الطريق الذى يتيح لنا أن نضع السؤال ، وأن نجيب عنه .

ولنفترض الآن بأننا استطعنا العثور على طريق يؤدى بنا الى تحديد أدق للسؤال ، عندئذ يظهر على الفور اعتراض خطير ضد موضوع حديثنا هو : أننا

عندما نسأل : ما هذا — الفلسفة ؟ ؛ فنحن نتكلم عن الفلسفة . وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا — بشكل واضح — في موقف عال على الفلسفة ، أي بمعزل عنها . بينما الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة ، وأن نقيم فيها ، فنسلك وفق طريقتها ، أي أن « نتفلسف » . لذلك يتحتم على الطريق الذي تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتجاه فحسب ، بل لابد لهذا الاتجاه أن يعطينا في نفس الوقت الضمان بأننا نتحرك داخل الفلسفة ، لا أن ندور من الخارج حولها .

على هذا يتحتم أن يكون طريق أحاديثنا على نحو واتجاه من شأنهما أن يجعلا الفلسفة تتناول بالبحث ما يهمنا شخصياً ، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا .

ولكن ألا تصبح الفلسفة بذلك أمراً من أمور الوجدان والإنفعالات والعواطف ؟ . . .

« بالعواطف الجميلة ينشأ الأدب الردىء »(١) . هذا القول لأندريه جيد لا يصدق على الأدب فحسب ، بل هو أكثر صدقا على الفلسفة كذلك . فالعواطف — حتى أجملها — لامكان لها في الفلسفة ، فهي — كما قيل — شيء لامعقول . والفلسفة على العكس من هذا ليست فقط شيئاً معقولا ، بل هي التي تدير أمور العقل . بهذه الدعوى نكون قد قررنا — بطريقة ما ، ومن حيث لاندري — شيئاً يتعلق بما هي الفلسفة ؟ . إننا بهذا نكون قد استبقنا الجواب عن سؤالنا . وإن هذا التقرير بأن الفلسفة أمر من أمور العقل ، ليعده كل إنسان تقريراً صحيحاً ، ومع ذلك فربما كان هذا القول جواباً متعجلا مندفعا عن السؤال : ما هذا — الفلسفة ؟ ؛ لأننا نستطيع أن نضع على الفور أسئلة جديدة نعارض بها هذا

(١) أندريه جيد : « دستويفسكي » ، باريس ١٩٢٣ ص ٢٤٧ .

الجواب ، مثل : ما العقل ؟ ، أين ، ومن ذا الذى قرر ماهية العقل ؟ . وهل غصب العقل نفسه حاكما على الفلسفة ؟ ، فإن كان الجواب « نعم » ، فبأى حق ؟ وإن كان الجواب « بلا » ، فمن أين تلقى هذه المهمة ، وما دوره ؟ ، وإذا كان ما اعتبرناه على أنه حق لم يثبت أول ما تثبت إلا بالفلسفة ، وفى نطاق مجرى تاريخها ، فإنه ليس من الحكمة أن نعد الفلسفة — مقدما — أمراً من أمور العقل . ومع هذا فإننا بمجرد أن نضع خاصية الفلسفة — بوصفها موقفاً معقولا — موضع الشك ، يصبح بنفس الطريقة أيضا من المشكوك فيه إن كانت الفلسفة تنتمى إلى مجال « اللامعقول » ؛ لأن من يريد تحديد الفلسفة بأنها أمر لامعقول يتخذ بذلك من المعقول معيارا للتحديد ، بل وأكثر من هذا أنه يعود — بطريقة ما — ويسلم من جديد بماهية العقل تسليما مسبقا كأنه أمر بين بنفسه .

وإذا بينا من جهة أخرى الإمكانية التى تتعلق بها الفلسفة ، وهى تلك التى تمسنا فى صميم ماهيتنا فعندئذ لا يكون لهذا الحال من المس أدنى صلة ، أيا كانت ، بما يسمى عادة الانفعالات والعواطف ، أى باختصار اللامعقول .

ومما سبق قوله لانستخلص فى بادىء الأمر سوى هذه النقطة فحسب : إن أردنا المجازفة بالدخول فى حديث يحمل عنوان : ما الفلسفة ؟ ؛ فقدر من العناية كبير ، ينبغى أن يتوافر لدينا .

ومثل هذه العناية تستلزم أول ما تستلزم أن نحاول دفع السؤال إلى طريق موجه توجيها واضحا ؛ لكى لا نتخبط أثناء سيرنا بين تصورات للفلسفة تعسفية أو عرضية . لكن كيف يتأتى لنا العثور على طريق محدد بمقتضاه سؤالنا تحديداً يمكن الاعتماد عليه ؟

إن الطريق الذى أود الآن أن أبينه يمتد أمامنا مباشرة . وما صعوبة العثور عليه إلا لأنه أقرب الطرق تناولا لنا ، وإذا عثرنا عليه فإننا مع ذلك نظل نتعثر

فى السير فيه . إننا نسأل: ما الفلسفة ؟ ، كلمة فلسفة هذه سبق أن نطقناها مرات عديدة . بيد أننا حينما نكف عن إستخدام كلمة «فلسفة» بوصفها عنوانا مستهلكا، ونستمع إليها — بدلا من ذلك — تأتى من مصدرها ، فعندئذ ترن فى أسماعنا هكذا : « فيلوسوفيا » Φιλοσοφία . الآن كلمة «فلسفة» تتكلم باليونانية . والكلمة اليونانية — من حيث هى كلمة يونانية — طريق . هذا الطريق يمتد من ناحية أمامنا ؛ لأن الكلمة سبق أن نطقناها منذ زمن بعيد ، ومن ناحية أخرى يمتد الطريق من خلفنا ؛ لأننا قد سمعنا هذه الكلمة ونطقناها دائما . إذن : الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » طريق، على طوله نسير . والمعرفة التى لدينا عن هذا الطريق معرفة غامضة ، على الرغم من أننا نمتلك معلومات تأريخية كثيرة عن الفلسفة اليونانية ، ولدينا القدرة كذلك على نشرها .

الكلمة « فيلوسوفيا » تقول لنا : إن الفلسفة هى التى حددت لأول مرة وجود العالم اليونانى . وليس هذا فحسب ؛ «فالفيلوسوفيا » هى التى حددت أيضا العلامة المميزة لتاريخنا الأوربى الغربى . وعبارة « الفلسفة الغربية الأوربية » التى طالما نسمعها إن هى فى الحقيقة إلا تحصيل حاصل . لماذا ؟ لأن الفلسفة هى فى جوهرها يونانية . وكلمة يونانية معناها هنا أن الفلسفة — فى أصل حقيقتها — كان من شأنها أنها تملكت فى بادىء الأمر العالم اليونانى ، والعالم اليونانى وحده ؛ ابتغاء أن تتضح وتتكشف .

بيد أن الجوهر اليونانى الأصيل للفلسفة قد وجهته وسادته — إبان سيطرته على أوربا فى العصر الوسيط — تصورات المسيحية . وسيادة هذه التصورات قد تمت من خلال العصور الوسطى . وفى نفس الوقت لانقدر أن نقول ؛ إن الفلسفة أصبحت بذلك مسيحية ، أى أمراً من أمور الإيمان بالوحى ، وبسلطان الكنيسة . فعبارة « الفلسفة هى فى جوهرها يونانية » عبارة لا تقول شيئا سوى أن الغرب

وأوروبا وحدهما فلسفيان أصلا فى مجراهما التاريخى الباطن . ويشهد على ذلك نشأة العلوم وسيادتها ؛ لأن العلوم لم تنبثق إلا من أعماق المجرى التاريخى للغرب الأوروبى ، أى من المجرى الفلسفى ؛ لذلك فى مقدورها اليوم أن تطبع تاريخ الإنسان على وجه الأرض بطابع خاص مميز .

ولنتأمل لحظة ما يعنيه القول بأن عصراً من عصور التاريخ يتميز بكونه « عصر ذريا » : إن الطاقة الذرية التى اكتشفتها العلوم وأطلقتها من عقالها قد تمثلت ، كأنما هى القوة التى يجب أن تحدد مجرى التاريخ . والحق أن العلوم لاتكون إلا إذا تقدمتها الفلسفة ، وقادتها . لكن الفلسفة هى « الفيلوسوفيا » . وهذه الكلمة اليونانية تربط حديثنا بتراث تاريخى . ولما كان هذا التراث وحيداً فى نوعه فهو لذلك وحيد أيضا فى معناه ؛ لأن التراث الذى يتسمى بالاسم اليونانى « فيلوسوفيا » والذى يحمل بالنسبة لنا الكلمة التاريخية « فيلوسوفيا » يكشف عن اتجاه سليم لطريق عليه نسأل : ما الفلسفة ؟. إن التراث لا يسلمنا إلى قيود ماض لايعود، ذلك أن تسليم التراث إن هو إلا تحرير يتحقق فى ذلك الحوار الحر الذى نجريه مع ما كان. إن الاسم « فلسفة » ليدعونا — حينما نسمع الكلمة حقا ، ونتأمل فيما سمعناه — إلى التاريخ ، حيث الأصل اليونانى للفلسفة . كلمة « فيلوسوفيا » تبدو كما لو كانت مكتوبة على شهادة ميلاد تاريخنا الحق ، بل نذهب أبعد من هذا فنقول : إنها مكتوبة على شهادة ميلاد الحقبة المعاصرة من تاريخ العالم ، وهى تلك التى تسمى « بالعصر الذرى » . هذاهو السبب فى أننا لانقدر على أن نسأل: ما الفلسفة ؟ ، إلا إذا دخلنا فى حوار مع تفكير اليونان .

لكن ليس فقط ما هو موضوع السؤال ، أى الفلسفة ، هو اليونانى من حيث أصله ، بل كيف نسأل : أى الطريقة التى بها نسأل، لاتزال يونانية ، حتى الوقت الحاضر .

اننا نسأل : « ما هذا ؟ » . ويعبر عنه باللغة اليونانية هكذا : « تى إستن » τί ἐστιν ومع ذلك يبقى السؤال : ما هذا الشيء ؟ سؤالا متعدد المعانى ؛ ففى مقدورنا أن نسأل : « ما هذا الذى هناك على البعد ؟ » فنتلقى الجواب : « انه شجرة » . هذا الجواب يتضمن أننا أطلقنا اسما على شيء لم نتعرفه تعرفا دقيقا .

ومع هذا، ففى وسعنا أن نمضى فى السؤال فنقول : « وما هذا الذى نسميه شجرة ؟ » . بالسؤال الذى وضعناه الآن نكون فى حضرة الـ « تى استن » اليونانية . انه ذلك الضرب من التساؤل الذى كشف عنه سقراط وأفلاطون ، وأرسطو فقد كانوا يسألون مثلا : ما هو الجمال ؟ ؛ وما هى الطبيعة ؟ ، وما هى الحركة ؟

والآن يجب أن نركز انتباهنا على ما يأتى : لم يكن يبحث فى الأسئلة التى ذكرناها توآ عن تحديد أدق لما هى الطبيعة ، ولما هى الحركة ، أو لما هو الجمال ، بل كان الى جانب ذلك ثمت تفسير يعطى لما يعنيه الـ « ما » ، ففى أى معنى يفهم الـ « تى » (ما) ؟ ، وهذا الذى يعنيه الـ (ما) يسمى « الماهية » . وعلى كل ، فقد تحددت الماهية خلال عصور الفلسفة المختلفة تحديداً متباينا : ففلسفة أفلاطون مثلا ان هى إلا تفسير خاص لما يعنيه الـ « تى » (ما) ، إنه يعنى بالضبط الـ « أيديا » ἰδέα (المثال . الصورة) ، بحيث يكون من الأمور الواضحة بذاتها ، والتى لا جدال فيها ، أن نعنى المثال ونقصده حينما نسأل عن الـ « تى » . ويقدم أرسطو تفسيراً للـ « تى » يختلف عن تفسير أفلاطون . ويقدم كانط تفسيراً ثالثا ، وهيجل تفسيراً رابعا . ؛ والذى هو موضوع السؤال فى كل مرة ، اذا اخذنا الـ « ما » دليلا ومفتاحا ، يظل باستمرار فى حاجة الى التحديد من جديد . ففى كل حالة من هذه الحالات عندما نسأل — بالنسبة للفلسفة — : ما هذا ؟ ، فنحن نسأل عندئذ سؤالا يونانيا فى أصله .

وانتبه جيداً الى أن موضوع سؤالنا — وهو الفلسفة — والطريقة التى بها تسأل : ما هذا ؟ كلاهما يونانى من حيث مصدره . ونحن أنفسنا نتمى إلى هذا المصدر ، حتى ولو لم نذكر على الإطلاق كلمة « فلسفة » . ونحن الى هذا المصدر مدعوون وبه ومن أجله مطالبون ، لا بمجرد أن ننطق بكلمات السؤال : ماالفلسفة؟ فحسب ، بل وعندما نتأمل معناها كذلك .

[السؤال : « ما الفلسفة ؟ » ما هو بالسؤال الذى يتوجه الى نفسه بنوع من المعرفة (فلسفة الفلسفة) ، وما هو كذلك بالسؤال التأريخى الذى يهتم بمحاولة توضيح كيف نشأ هذا الذى يسمى (فلسفة) وكيف تطور . السؤال سؤال تاريخى بمعنى أنه سؤال مصيرى ، بل هو السؤال التاريخى لوجودنا الغربى الأوروبى] .

حينما ننفذ الى المعنى الأصيل والكلى لسؤال : ما الفلسفة ؟ ، فعندئذ يكون تساؤلنا قد وجد بفضل مصدره التاريخى اتجاها فى المستقبل التاريخى . لقد وجدنا طريقا . ان السؤال نفسه طريق يفضى بنا من وجود العالم اليونانى الى عالمنا هذا ، ان لم يكن الى مابعده . اننا — لو تشبثنا بهذا السؤال — لسائرون على طريق موجه توجيها واضحا ، بالرغم من أننا لا نملك حتى الآن ضمانا يساعدنا فوراً على اتباع هذا الطريق اتباعا سليما . بل وليس فى مقدورنا كذلك أن نحدد بسرعة عند أى نقطة من نقاط هذا الطريق نحن اليوم واقفون . لقد تعود الناس منذ زمان بعيد أن يصفوا هذا السؤال عما هو شيء من الأشياء بأنه سؤال عن ماهية هذا الشيء . ولا ينبثق السؤال عن ماهية شيء ما ، الا عندما يصبح الشيء — الذى توضع ماهيته موضوع التساؤل — غامضا وملتبسا ، الا عندما تصبح العلاقة بين الإنسان وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعزعة .

سؤال حديثنا يتعلق بماهية الفلسفة . فإن أثارت هذا السؤال أزمة نعانيها ، ولم يكن مجرد سؤال ظاهرى وضع من أجل المناقشة وحدها ، فعندئذ لا بد للفلسفة من حيث هى فلسفة ، أن تصبح بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل . فهل هذا صحيح ؟ إن كان صحيحاً : فبأى معيار تصبح الفلسفة بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل؟ واضح أننا لا نستطيع أن نبين ذلك إلا إذا كنا قد سبق ألقينا نظرة فى الفلسفة . ولكى نفعل هذا لا بد أن نعرف أولا ما هى الفلسفة ؟. نحن إذن داخلون ـ على نحو غريب ـ فى دائرة . والفلسفة ذاتها تبدو كأنما هى هذه الدائرة . ولنفرض أننا عاجزون عن الفكاك مباشرة من نطاق هذه الدائرة ، فلا يزال مع ذلك مباحا لنا أن ننظر إلى الدائرة . فإلى أى اتجاه ينبغى أن نوجه نظرتنا ؟ . الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » هى التى تدلنا على الاتجاه .

وهنا ترد ملاحظة أساسية هى : أننا نتحرك — عندما نستمع الآن وفيما بعد إلى كلمات اللغة اليونانية — داخل مجال واضح ومتميز . وسيتبين لنا — ببطء فى الحقيقة — أن اللغة اليونانية ليست مجرد لغة كاللغات الأوربية المعروفة لنا : فاللغة اليونانية ، واللغة اليونانية وحدها ، هى « لوغوس » λόγος . وسنتناول خلال أحاديثنا هذه النقطة بتفصيل أكثر ، وعلى نحو أعمق . ولنكتف الآن بالملاحظة التالية : إن ما يقال عادة فى اللغة اليونانية يكون فى نفس الوقت ، وبطريقة متميزة، هو ما سماه القول باسمه. فإذا سمعنا كلمة يونانية فإننا لنتبع نطقها بحضورها المباشر . وهذا الذى يحضر هو « الواقع أمامنا Vorliegendes » . فبالكلمة اليونانية المسموعة نكون فى حضرة الشىء نفسه الواقع أمامنا مباشرة ، لا فى حضرة معناها وحده .

الكلمة اليونانية « فيلوسوفيا » ترجع إلى كلمة « فيلوسوفوس »(١) φιλόσοφος

(١) أى « محب الكلمة » المترجم .

وهذه الكلمة هي، في الأصل ،صفة مثلها مثل كلمة «فيلارجوروس» φιλάργυρος، محب الفضة ، وكلمة « فيلو تيموس » φιλότιμος، محب الشرف . وأغلب الظن أن هرقليطس هو أول من صاغ الكلمة « فيلوسوفوس » . وهذا يدل على أن كلمة « فيلوسوفيا » عند هرقليطس لم توجد بعد . « فالأنير فيلوسوفوس » (الإنسان الفيلسوف) ἀνὴρ — φιλόσοφος ليس بإنسان « فلسفي » ؛ ذلك أن الصفة اليونانية « فيلوسوفوس » تعبر عن شيء مختلف تماماً عن الصفة «فلسفي» . « الأنير فيلوسوفوس » (الإنسان الفيلسوف) هو « من يحب » « السوفون » (الحكمي) ὅς φιλεῖ τὸ σοφὸν .والفعل اليوناني « فيلين » φιλεῖν يحب ، يعني هنا بالنسبة لهرقليطس ، يتحدث بالطريقة التي يتحدث بها « اللوغوس » Λόγος أي يكون مطابقاً للوغوس.وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع «السوفون» والاتفاق هو « الهرمونيا » ἁρμονία (الانسجام) ؛ أي أن يكون المرء رابطاً نفسه بآخر ربطا متبادلا ، وأن يرتبط كل منهما بالآخر أصلا ؛ لأن كلا منهما تحت تصرف الآخر . وهذه الهرمونيا هي الخاصية المميزة للحب بمعناه عند هرقليطس .

« الأنير فيلوسوفوس » يحب « السوفون»(الإنسان الفيلسوف يحب الحكمي). إن ما تعنيه هذه الكلمة عند هرقليطس من الصعب ترجمته ، بيد أننا نستطيع أن نوضحها على ضوء تفسير هرقليطس نفسه . « فالسوفون » تبعا لهذا التفسير تعني « هن بانتا » Ἓν πάντα « الواحد (هو) الكل» . « كل » تعني هنا « بانتا أو تا » Πάντα τὰ ὄντα كل الموجودات أي : الكل ، أي : كل ما هو موجود . « وهن » تعني الواحد ، الوحيد ، الموحد للكل . لكن كل الموجود واحد في الوجود ، فالسوفون يقول : الموجود كله في الوجود . وبعبارة أخرى تقول: إن الوجود هو الموجود . وهنا كلمة « هو » متعدية ، وتعني على التقريب « التجميع » .

فالوجود يجمع الموجود من حيث هو موجود . إن الوجود هو التجمع — إنه « اللوغوس »(١) .

الموجود كله فى الوجود . مثل هذا القول يرن فى أسماعنا كأنه قول مبتذل ، إن لم يكن مهينا ؛ لأنه ما من أحد بحاجة إلى أن يهتم بأن الموجود يرجع إلى الوجود ، فالعالم كله يعلم جيداً أن الموجود هو ما هو ، فأى شىء آخر يبقى للموجود سوى أن يكون ؟ . ومع ذلك ، فهذه الحقيقة التى تقول بأن الموجود يبقى مجمعا فى الوجود ، وأن الموجود يظهر فى ضوء الوجود ، هى التى أوقعت اليونانيين — وهم وحدهم وقبل غيرهم — فى الاندهاش . الموجود فى الوجود : هذه هى الحقيقة التى أصبحت بالنسبة لليونانيين أكثر الأشياء إثارة للدهشة .

ومع ذلك كان على اليونانيين أنفسهم أن ينقذوا دهشة هذا الذى هو أكثر الأشياء إثارة لها ، وأن يحموها من هجوم الفهم السوفسطائى الذى أعطى جوابا عتيداً — طرحه السوفسطائيون فى السوق — لكل مشكلة . وإنقاذ أكثر الأشياء إثارة للدهشة — الموجود فى الوجود — قد تم على أيدى فئة قليلة من الفلاسفة الذين بدءوا السير فى اتجاه هذا الذى هو أكثر الأشياء إثارة للدهشة ، أى « السوفون » . وصاروا بذلك أولئك الذين « نزعوا » إلى « السوفون » والذين أيقظوا بنزوعهم الخاص الحنين إلى « السوفون » . وإن الـ « فيلين توسوفون » الذى ذكرناه من قبل ، والانسجام « الهرمونيا » أصبح أيضا « أوريكسس » ὄρεξις حنينا ، ونزوعا Streben إلى « السوفون » . الآن يبحث عن « السوفون » — الموجود فى الوجود — بحثا صريحا ، لأن الحب لم يعد انسجاما أصيلا مع « السوفون » ، بل نزوعا خاصا نحو « السوفون » . ويصبح حب « السوفون »

(١) Vorträge und Aufsätze, 1954, p. 207-209.

« فيلوسوفيا » . وهذا النزوع يتحدد « بالإيروس » Eros(١) .

هذا البحث النازع نحو « السوفون » ، نحو الـ « هن پانتا » ، نحو الموجود في الوجود ، يصبح الآن السؤال التالي : ما الموجود من حيث هو موجود ؟ . الآن فقط يصبح التفكير « فلسفة » . إن هرقليطس وبارمنيدس ما كانا بعد فيلسوفين . ولم لا ؟، لأنهما كانا أعظم المفكرين. و « أعظم » هنا لا تعني تقويما لعمل ما ، بل تدل على بعد آخر للتفكير . فهرقليطس وبارمنيدس كانا أعظم المفكرين بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع « اللوغوس » أي : مع « الواحد (هو) الكل » . والخطوة نحو الفلسفة — والتي مهدت لها النزعة السفسطائية — قام بها أولا سقراط وأفلاطون . وبعد هرقليطس بحوالي قرنين من الزمان ، جاء أرسطو وميز هذه الخطوة بالعبارة التالية : وفضلا عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم ، ولم يزل يبحث عنه الآن ، وسيبحث عنه إلى الأبد دون أن نقترب منه أبداً هو: ما الوجود؟« تي تو أن » τί τὸ ὄν (الميتافيزيقا مقالة الزاي ، ف ١ ص ١٠٢٨ ب ، س ، س٢).وعند الترجمة تقرأ هذه العبارة على النحو التالي : « وهكذا كان في القدم ، ويكون الآن ، وسيكون إلى الأبد ، السؤال عما هو الموجود ؟ هو السؤال الذي تنحو نحوه (الفلسفة) ، وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه »(٢) .

الفلسفة تبحث عما هو موجود من حيث هو موجود . الفلسفة على طريق يفضي إلى وجود الموجود أي : إلى الموجود من جهة الوجود. ويفسر أرسطو هذا بأن يضيف إلى سؤال : ما الوجود ؟ ، في العبارة السابقة ، التوضيح التالي :

---

(١) الحب عند اليونانيين ، المترجم .

(٢) هذا تأويل هيدجر ، المترجم .

« وهذا ماتكونه الموجودية » ؛ وعند الترجمة تقرأ هكذا : «هذا (أى: تى تو أن» الموجود) يعنى ما موجودية الموجود ؟ » ؛ فوجود الموجود يكمن فى الموجودية». لكن هذه الموجودية — الأوسيا «οὐσία» يسميها أفلاطون « الآيديا » وأرسطو « الإنيرجيا » ἐνέργεια (الفعل) ».

ولم يعد من الضرورى الآن أن نوضح على نحو أدق ما يعنيه أرسطو « بالإنيرجيا » ، وإلى أى مدى يمكن « للأوسيا » أن تتحدد « بالإنيرجيا » . ولا يهمنا الآن إلا أن نوجه انتباهنا إلى الطريقة التى بها يحدد أرسطو الفلسفة فى ماهيتها ؛ ففى الكتاب الأول من « الميتافيزيقا » يضع العبارة الآتية : الفلسفة « معرفة نظرية بالمبادىء والعلل الأولى » (الميتافيزيقا ، الألف الكبرى ، ف ٢ . ص ٩٧٢ ب : س ٩) «ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική». والكلمة اليونانية (معرفة) ἐπιστήμη تترجم عادة على أنها « علم » . وهذه ترجمة مضللة ، لأننا شديدو الميل إلى نبذ المفهوم الحديث « للعلم » بالمعنى الفلسفى عند « فشته » وشلنج وهيجل . إن كلمة « إبستمى » مشتقة من إسم المصدر « إبستامينوس » ἐπιστάμενος (المرء الذى يعرف كيف) . وهذا ما يسمى به الإنسان حينما يكون قادراً على شىء ، وماهراً فيه (القدرة بمعنى المهارة) . الفلسفة هى « إبستمى تيس » ἐπιστήμη τις نوع من القدرة « ثيوريتيكى » (نظرى) θεωρητική ، قادر على النظر « الثيورين» ، أى قادر على توجيه النظر نحو شىء ما ، وتناول هذا الذى يتوجه نحوه النظر ، وأخذه فى الاعتبار . على هذا ، الفلسفة « ابستمى ثيورتيكى » (معرفة نظرية) . لكن ما هذا الذى تتناوله الفلسفة فى نظرتها ؟ .

أرسطو يحدد ماهية هذا الشىء عندما يسمى الـ « بروتاى أرخياى كاى آيتياى » πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἴτια ، وقد تترجم هكذا : « المبادىء والعلل

(٢١

الأولى » — أى للموجود ، على هذا تكون المبادىء والعلل الأولى وجود الموجود . ويبدو أن الوقت قد حان - بعد مضى ألفين وخمسمائة عام — لأخذ المشكلة التالية فى الاعتبار : ما الذى يفعله وجود الموجود بأشياء كهذه : « المبدأ » و « العلة » ؟ .

بأى معنى من المعانى يدرك الوجود ؛ بحيث إن أشياء كالمبدأ والعلة تتميز بطابعها الذى تطبعه على الوجود الموجودى للموجود ، وبأخذها إياه فى الاعتبار ؟

لكننا سننتبه الآن الى شىء آخر ، فعبارة أرسطو المذكورة آنفاً تبين لنا فى أى اتجاه يسير — منذ أفلاطون — هذا الذى سميناه « فلسفة » . انها تزودنا بمعلومات عما هذا — الفلسفة ؟ ؛ فالفلسفة نوع من القدرة معين ، يجعل من الممكن وضع الموجود موضع النظر ؛ بأن توجه النظرة نحو ماهية الموجود : من حيث هو موجود .

السؤال الذى بعد حديثنا بالحركة والقلق المثمرين ، والذى يبين الاتجاه الواجب اتباعه ؛ سؤال : ما الفلسفة ؟ ، هذا السؤال قد أجاب عنه أرسطو . وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضروريا . انه منته قبل أن يبدأ ، وسيكون الرد الفورى على ذلك قائما على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال . وفى أحسن الأحوال ان هى الا إجابة واحدة بين عدة اجابات . ويستطيع المرء — بمعونة التعريف الأرسطى للفلسفة — أن يتمثل وأن يفسر كلا من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو. ومع ذلك سيلاحظ المرء بسهولة أن الفلسفة ، والطريقة التى بها أدركت ماهيتها قدتغيرا فى الألفى سنة اللاحقة لأرسطو تغيرات عديدة، فمن ذا الذى أراد أن ينكر هذا ؟.

وفى نفس الوقت ينبغى مع ذلك ألا نتجاهل أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظلت — ولا شك أن هذا بسبب تلك التغيرات التى حدثت خلال مجرى تاريخها — هى هى نفسها : لأن التحولات ما هى الا ضمان القرابة والنسب فيها هى نفسها .

اننا ونحن نقول هذا لانسلم على الإطلاق بأن التعريف الأرسطى تعريف صادق صدقا مطلقا ؛ فلم يكن — حتى داخل تاريخ الفكر اليونانى — الا تفسيراً واحداً وخاصا بالتفكير اليونانى والدور المنسوب اليه ، ولا يمكن بأى حال من الأحوال تحويل التعريف الأرسطى للفلسفة تحويلا يرجع به القهقرى ؛ حيث تفكير هرقليطس ، وبارمنيدس . وعلى العكس من ذلك التعريف الأرسطى الفلسفة هو من غير شك « نتيجة حرة » لفجر التفكير ، ويكون خاتمته ، أقول « نتيجة حرة » ؛ لأنه لا يمكن تصور الفلسفات الفردية ، وعصور الفلسفة ؛ وقد انبثق بعضها من بعض انبثاقا ضروريا كضرورة العملية الجدلية .

ما الذى ينتج مما سبق محاولتنا — فى حديث — تناول السؤال ما الفلسفة ؟ النقطة التالية هى أولى النقاط : ينبغى ألا نقتصر على تعريف أرسطو وحده، ومن هذه النقطة نستنتج النقطة التالية : يجب أن نحيى تعريفات الفلسفة السابقة على تعريف أرسطو واللاحقة له . ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سنرد هذه التعريفات كلها — بواسطة التجريد المقارن — إلى تعريف شامل . ثم ماذا ؟ بعد ذلك سنصل إلى صيغة فارغة تناسب كل نوع من أنواع الفلسفة . ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سنكون بعيدين عن الإجابة عن سؤالنا . لماذا وصلنا إلى هذا الحد ؟ . لأننا بمسلكنا المذكور لا نفعل سوى أن نجمع — بمنهج تاريخى — التعريفات الموجودة ونحلها إلى صيغة عامة . وهذا كله يمكن القيام به بالفعل قياما بارعا إلى حد كبير، ذلك بمعونة تحقيقات دقيقة . ولكن لن يتيسر لنا — ونحن نقوم بذلك — أن

ندخل فى الفلسفة دخولا يتيح لنا تأمل ماهيتها . صحيح أن تلك الطريقة تحصل بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة ، بل ونافعة عن كيفية ظهور الفلسفة فى مجرى التاريخ . لكننا على هذا الطريق لن نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية، أى شرعية عن سؤال : ما الفلسفة ؛ ذلك أن الاجابة لا تكون إلا إجابة متفلسفة، أى تتفلسف — من حيث هى استجابة — فى ذاتها . لكن كيف يتأتى لنا فهم هذه العبارة ؟ . كيف يمكن لاجابة ما — من حيث هى استجابة — أن تتفلسف؟ سأحاول الآن أن أوضح ذلك توضيحا مؤقتا بتقديم عدة اقتراحات قليلة . فالذى نقصده ونعنيه سيمد حديثنا بقلق متجدد على الدوام ، بل وسيكون محكا لتحديد ما إذا كان حديثنا سيصبح حديثا فلسفيا على الحقيقة . وليس هذا فى مقدورنا بأى حال من الأحوال .

متى تكون الاجابة عن سؤال : ما الفلسفة، إجابة متفلسفة ؟. متى تتفلسف؟. من الواضح إننا لا نكون كذلك إلا عندما ندخل فى حديث مع الفلسفة . وهذا يتضمن أننا نتباحث معهم فيما يتكلمون عنه . وهذا التباحث المتبادل خلال ما يهم الفلاسفة على الخصوص هما متجدداً بوصفه هو هو دائما Selbe ما هو إلا التكلم λέγειν بوصفه حواراً ςιαλέγεαφαι وهل يكون الحوار جدلا بالضرورة ، ومتى يكون ذلك ؟ . لندع السؤال قائما .

إن التباحث مع الفلاسفة فيما يقولونه ، وفيما يعنيه قولهم ، أى: فيما يتكلمون عنه ، شىء مختلف تمام الاختلاف عن تحديد آراء الفلاسفة ، ورصدها .

وعلى هذا فإذا سلمنا بأن وجود الموجود يستثير الفلاسفة إلى الحد الذى يقررون معه ماهية الموجود من حيث هو موجود ، فلابد لحديثنا مع الفلاسفة أن يستثيره كذلك وجود الموجود . حتم علينا إذن أن نقابل — خلال تفكيرنا — الفلسفة على الطريق الذى عليه تسير . ولابد لكلامنا أن يستجيب إلى هذا الذى

يستثير الفلاسفة. فإذا كانت هذه الاستجابة موفقة بالنسبة لنا فعندئذ تجيب عن سؤال: ما الفلسفة؟ إجابة أصيلة. إن الكلمة الألمانية Antworten (يجيب) لا تعني في الحقيقة إلا ent-sprechen (يستجيب). والاجابة عن سؤالنا لا تنعقد في تقرير يجيب عن السؤال بتحديد ما نفهمه من مفهوم « الفلسفة ». إن الاجابة ليست رداً بقدر ما هي استجابة تستجيب إلى وجود الموجود. ونحن نحب مع ذلك أن نعرف في نفس الوقت ما يكوّن الخاصية المميزة للإجابة. لكن كل شيء يعتمد أول ما يعتمد على حصولنا على الاستجابة قبل أن نقيم نظرية عنها.

الاجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ تتمثل في استجابتنا إلى ما تنحو الفلسفة في سيرها نحوه. وهذا الذي تنحو نحوه في سيرها هو وجود الموجود، ففي مثل هذه الاستجابة نستمع منذ البدء إلى ما قد قالته الفلسفة لنا. الفلسفة. أي « الفيلسوفيا » حسب ما يفهمه اليونان منها. وهذا هو السبب في أننا لا نحصل على الاستجابة أعني على الاجابة عن سؤالنا إلا عندما نبقى في حديث مع هذا الذي يسلمنا اليه تراث الفلسفة، أي يحررنا. اننا لا نجد الاجابة عن سوال ما الفلسفة؟ في العبارات التأريخية، بل نجدها في التحاور مع ما قد سلم الينا بوصفه وجود الموجود.

وهذا الطريق المؤدى الى الاجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ للتاريخ، ولا المنكر له، بل هو اكتساب لما قد سلم الينا عبر التاريخ، وتشكيل له. مثل هذا الاكتساب للتاريخ هو ما نعنيه بمصطلح « التهديم » Destruktion. وقد بينت بوضوح معنى هذا المصطلح في كتاب « الوجود والزمان » (بند ٦). و « التهديم » لا يعني التحطيم، بل يعني التفكيك والتصفية، والتنحية جانباً التقريرات التأريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة. « التهديم » يعني أن نفتح آذاننا،

أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود . وبالاستماع الى الحديث نحصل على الاستجابة .

لكن بينما نقول هذا الكلام يظهر الشك التالى : هل هناك بد من أن نقوم بجهد للوصول الى استجابة مع وجود الموجود ؟، ألسنا نحن معشر البشر فى مثل هذه الاستجابة من قبل ، لا بحكم الواقع فقط de facto بل بحكم طبيعتنا كذلك؟ أليست هذه الاستجابة هى العلامة المميزة لماهيتنا ؟ .

انها الحقيقة الواقعة . لكن لو كان ذلك صحيحا فلن يعود فى مقدورنا عندئذ أن نقول : حتمٌ علينا أن نحصل أولا على هذه الاستجابة، ومع ذلك نحن على صواب فى قولنا ذاك ، لأنه مما لا شك فيه أننا على الرغم من بقائنا دائما أبداً فى استجابة الى وجود الموجود، فنادراً ما ننتبه الى نداء الوجود . ان الاستجابة الى وجود الموجود لتظل بدون شك مستقرنا Aufenthalt على الدوام . لكنها لا تصبح موقفا Verhalten نعتنقه الا فى أوقات نادرة فقط . وعندما يتحقق ذلك نستجيب حقا الى هذا الذى يهم الفلسفة ، والذى هو على الطريق المؤدى الى وجود الموجود . الفلسفة هى الاستجابة الى وجود المجود ، بيد أنها لن تكون كذلك الا عندما تتحقق هذه الاستجابة بالفعل وتكشف بالتالى عن نفسها وتنشر هذا الانكشاف . ان هذه الاستجابة لتحدث بطرق مختلفة ، تبعا لكيفية نداء الوجود، وتبعا لما اذا كان هذا النداء مسموعا هو أو غير مسموع وتبعا لما اذا كان المسموع منطوقا هو أوغير منطوق. وفى مقدور حديثنا هذا أن يمنحنا الفرصة اللازمة لأن نتأمل هذه النقطة :

وما سأحاول الآن ليس الا أن أقدم للحديث بمقدمة أود أن أحولها الى الوراء : حيث عرضنا لقول «أندريه جيد» عن «العواطف الجميلة». «فالفيلوسوفيا» ان هى الا استجابة متحققة تحققا صريحا ، تنطق بقدر ما تأخذ فى اعتبارها نداء

وجود الموجود . ان الاستجابة لتصغى الى صوت النداء . وما يتأدينا بوصفه صوت الوجود يستحضر استجابتنا ويستدعيها . « الاستجابة » اذن معناها « التحدد » être disposé بما يأتى من وجود الموجود . والكلمة الفرنسية dispose تعنى حرفيا الوضع المنفصل المكشوف ، وبهذا يكون على ارتباط بما هو كائن ، فالوجود بما هو موجود يحدد الكلام على نحو، من شأنه أن يجعل اللغة تتناغم مع وجود الموجود . الاستجابة ضرورية وهى متناغمة على الدوام ؛ وليس ذلك عرضاً ؛ ولا بالاتفاق ؛ إنها فى تناغم . وعلى أساس التناغم وعلى أساس التناغم فقط ، تحصل الاستجابة على دقتها ، وعلى نغمتيها .

والاستجابة بوصفها متناغمة مع النداء ، ونغمية ، لا تكون فى الحقيقة إلا فى نغم Stimmung ، من خلاله يتكيف موقفنا تبعاً لهذه الطريقة أحياناً ، ولتلك الطريقة أحياناً أخرى . إن النغم — مفهوماً بهذا المعنى — ليس بموسيقى مصاحبة لأحاسيس عرضية تصاحب الاستجابة فقط ؛ لأننا إذا ميزنا الفلسفة بأنها استجابة متناغمة مع النداء، فنحن لا نريد على الإطلاق أن نسلم التفكير إلى تقلبات العواطف وتغيراتها العرضية ، بل بالأحرى المراد هنا هو تبيين أن كل دقة فى اللغة إنما هى قائمة فى تحدد من تحددات الاستجابة . والاستجابة بمعنى الانتباه إلى النداء .

وفضلا عن ذلك كله الإشارة إلى التحدد الأساسى للاستجابة ماهى بالكشف الحديث ، فالمفكران اليونانيان أفلاطون وأرسطو قد وجها الانتباه إلى أن الفلسفة والتفلسف يرجعان إلى بعد من أبعاد الإنسان ، نسميه « النغم » (بمعنى التناغم والنغمية) .

يقول أفلاطون : (تيتاتوس ص١٥٥ د) « الدهشة هى « الباثوس » πάθος (الحال) الذى يميز الفيلسوف حقا ؛ وليس للفلسفة من مبدأ سواه » .

الدهشة من حيث هى « باثوس » (حال) هى « الأرخيه » ἀρχή (المبدأ) للفلسفة . ويجب علينا أن نفهم الكلمة اليونانية « ارخية » فى معناها الأكمل ؛ إنها تسمى ذلك الذى منه ينبع شىء . لكن « هذا الذى منه » ينبع الشىء لايطارح ظهرياً أثناء عملية التقدم والتطور ؛ بل « المبدأ » يصبح بالأحرى ما يعبر عنه الفعل اليونانى « ارخين » ἄρχειν أى ذلك الذى يسود ؛ « حال » الدهشة على هذا لا يقف فى بداية الفلسفة كما يسبق غسل اليدين عملية الجراح ، بل الدهشة تحمل الفلسفة وتنتظمها .

ويقول أرسطو بنفس المعنى (الميتافيزيقا . مقالة الألف الكبرى ف ٢ ص ٩٨٢ ف ١٢ ن) : « من خلال الدهشة بدأ الناس — الآن وفى أول الأمر — يتفلسفون (بحيث إن التفلسف منها صدر ، وبجراه بها تحدد) » .

إنه من السطحية بمكان ، فضلا عن أنه من الخروج على الروح اليونانية بمكان أيضاً اعتقادنا أن أفلوطون وأرسطو لم يحددا هنا الدهشة إلا على أنها سبب التفلسف ، فلو كانا من أتباع هذا الرأى حقا لما زادت الدهشة عن أن تكون مجرد اندهاش الناس فى وقت أو آخر بالوجود على الخصوص وبالموجود ، فدفعتهم هذه الدهشة ، وبدءوا فى التفلسف . لكن بمجرد ما تقدمت الفلسفة فى سيرها أصبحت الدهشة ، من حيث هى قوة محركة ، شيئاً لا ضرورة له ، ولهذا اختفت . وكان من الممكن أن تختفى ، لأنها كانت مجرد دافع فحسب . ومهما يكن من شىء فالدهشة هى « أرخيه » (مبدأ) — إنها تسرى فى كل خطوة من خطوات الفلسفة . الدهشة « باثوس » (حال) . ونحن نترجم عادة « باثوس » بـ « حال » أى فورة من فورات العاطفة ، لكن كلمة « باثوس » مرتبطة بالفعل اليونانى « پاسخين » πάσχειν يعانى ويكابد ويخبر ويتناغم مع . ونحن نخاطر — كما هو الحال دائما فى مثل هذه الحالات — لو ترجمنا « باثوس » بكلمة « نغم »

التى تعنى التناغم والتعمية . ولكن ليس لنا بد من المخاطرة بهذه الترجمة ، لأنها هى وحدها التى تحفظنا من الوقوع فى تصور من تصورات علم النفس الحديث لكلمة « باثوس » . وإذا فهمنا « الباثوس » على أنه « نغم » (تحدد) ، فنى مقدورنا كذلك أن نميز به الدهشة على نحو أكثر دقة ، ففى الدهشة « نقف مع أنفسنا « étre en arrét » نحن نفزع اليها من الموجود، نفزع منه ، لأنه كذا، وليس غير ذلك ، والدهشة لا تستنفد فى هذا الفزع من وجود الموجود ، بل هى هو، بوصفه هذا الفزع وهذا التوقف. وفى نفس الوقت الانتزاع منه، والتعلق به ، أى بهذا الذى يتراجع عنه . الدهشة هى التحدد الذى فيه ومن أجله ينكشف وجود الموجود . الدهشة هى التناغم الذى من خلاله تفيض للفلاسفة اليونانيين التجاوب مع وجود الموجود .

وثمت نغم آخر مختلف تمام الاختلاف جعل التفكير يقرر أن يسأل بطريقة جديدة السؤال التقليدى عما هو الموجود من حيث هو موجود . وبهذا يبدأ عصر جديد فى الفلسفة ، فديكارت فى « تأملاته » لم يسأل فقط أولا : ماالموجود (تى تو أن (من حيث هو موجود ؟ بل يسأل عن ذلك الموجود الذى هو الموجود حقاً « ens certum » .ويرى ديكارت أن ماهية الـ certitudo قد خضعت عبر الزمان لتحولات شتى ، لأنه فى العصور الوسطى لم يكن يعنى الـ « certitudo » اليقين ، بل يعنى التعريف الثابت لموجود من حيث هو موجود. الـ « certitudo » هنا لا يزال مرادفا (للماهية) essentia . ومن جهة أخرى إن ما هو موجود عند ديكارت يقاس فى الحقيقة بطريقة أخرى ، فبالنسبة له يصبح الشك ذلك النغم الذى فيه يهتز التناغم مع الموجود الحق ens certum أى الموجود اليقينى . إن الـ « certitudo » ليصبح دعامة للموجود بما هو موجود « ens qua ens » تنتج عن عدم إمكان الشك فى الأنا موجود بالنسبة إلى أنا؛

الإنسان (Cogito (ergo) sum) ،ومن ثم تصبح « الأنا » هى الذات -sub jectum على الأصالة ، وبالتالى تدخل طبيعة الإنسان لأول مرة نطاق الذاتية بمعنى « الأنا » . ومن التناغم مع هذا الـ «certitudo» اكتسبت لغة ديكارت نغمية الإدراك الواضح والمتميز «clare et distincte percipere» ، ونغم الشك هو الرضا الإيجابى باليقين . ومن ثم صار اليقين الصورة المحددة للحقيقة. إن نغم الثقة فى يقين المعرفة المطلق ، والذى يمكن الحصول عليه ، فى كل العصور إنماهو « الباثوس »،وبالتالى « الأرخيه » (المبدأ) للفلسفة الحديثة .

لكن إذا كنا نتكلم على هذا النحو،فعلى أى شيء تعتمد « التيلوس » τέλος (الغاية) للفلسفة الحديثة؟أى الغاية التى تستهدفها،إن كان علينا أن نتحدث عن شيء كهذا؟ ، وهل هذه الغاية محددة بنغم آخر ؟،و أين ينبغى أن نبحث عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ ، أعند هيجل أم الأفضل عند شلنج فى فلسفته المتأخرة ؟ ، وماذا عن ماركس ونيتشه ؟ ، هل أخرجا من تيار الفلسفة الحديثه ؟ ، إن لم يكن الأمر كذلك ،فكيف نحدد مكانهما ؟ .

إن الأمر ليبدو لنا كما لو كنا لا نضع إلا أسئلة تأريخية . لكننا فى الحقيقة نضع مستقبل ماهية الفلسفة فى الاعتبار . إننا نحاول أن نستمع إلى صوت الوجود . فإلى أى نوع من النغم أدى هذا الصوت بالتفكير المعاصر ؟ ، من العسير علينا أن نعطى على هذا السؤال إجابة لها معنى واحد . لكن من المظنون أن ثمت نغمة أساسية تسرى، وهى تظل مع ذلك محجوبة عنا . وهذا يدل على أن تفكيرنا المعاصر لم يعثر بعد وبوضوح على طريقه الفريد المميز . إننا لم نصل إلا إلى هذا : نغمات للتفكير متعددة . الشك واليأس من ناحية ، ومن ناحية أخرى اعتناق أعمى لمبادىء غير ممحصة ، يصارع بعضها بعضا . الخوف والقلق اختلطا بالأمل والثقة . وهناك اعتقاد غالب وشائع بأن التفكير ـــ

وقد صار ضربا من ضروب الإحصاء والتمثل الاستدلالى — تم له التحرر من أى نغم تحرراً كاملا . لكن حتى برودة الإحصاء ، وحتى دقة التخطيط هما خاصيتان مميزتان للتناغم مع النداء . وليس هذا فحسب بل إن الفعل الذى حفظ نفسه حراً من كل تأثير الانفعالات ، متناغم — بوصفه عقلا — مع الثقة فى البرهان الرياضى المنطقى لمبادئه وقواعده .

الاستجابة المكشوفة التى تستجيب لنداء وجود الموجود والمعتنقة اعتناقا صريحا هى الفلسفة . ونحن لا نصبح عارفين بالفلسفة إلا عندما نتعلم كيف وفى أية طريقة تكون . إنها تكون فى طريقة الاستجابة التى تتناغم مع صوت وجود الموجود .

هذه الاستجابة كلام . إنها فى خدمة اللغة ، وما يعنيه هذا الذى نقوله صعب علينا اليوم فهمه ، لأن تصورنا الجارى للغة قد خضع لتغيرات غريبة . وكنتيجة لذلك ظهرت اللغة كأنها أداة للتعبير . وأصبح بالتالى من الأصوب القول بأن التفكير — من حيث هو استجابة — فى خدمة اللغة . هذا فضلا عن أن التصور الجارى للغة بعيد كل البعد عن تجربة اليونانيين اللغوية ، فبالنسبة إلى اليونانيين تنكشف ماهية اللغة على أنها « لوغوس » ، لكن ما الذى يعنيه اللوغوس و « اللجين » λέγειν ؟لم نتوصل إلا اليوم وعلى نحو بطىء ، وخلال التفسيرات المتعددة « للوغوس» إلى إدراك ما هيتها اليونانية محضا . ومع ذلك لا نستطيع أن نرجع من جديد إلى هذه الماهية للغة ، ولا حتى أن نعتنقها ، وربما وجب علينا بدلا من ذلك أن ندخل فى محادثة مع تجربة اليونانيين اللغوية ، من حيث هى « لوغوس » . لماذا ؟ ، لأنه بدون اعتبار كاف للغة ، لن نعرف حقا ما الفلسفة بوصفها استجابة مميزة ، ولن نعرف كذلك ما هى الفلسفة بوصفها طريقة للقول متميزة .

لكن بما أن الشعر — إذا قارناه بالتفكير — هو فى خدمة اللغة على نحو

متميز ، ومختلف كل الاختلاف ، لحديثنا الذى يتبع تفكير الفلسفة يؤدى بالضروره الى مناقشة العلاقة بين التفكير والإبداع الشعرى. ، فثمت بين الاثنين صلة قرابة خفية ، لأنهما مولعان بخدمة اللغة ، وعليها موقوفان . ومع ذلك توجد بينهما فى نفس الوقت هوة ، لأنهما « يسكنان على جبلين منفصلين عن بعضهما أشد الانفصال وأوسعه »(١) .

والمطلب الآن قد يكون بأن نقصر حديثنا على السؤال عن الفلسفة . وهذا القصر لا يكون ممكنا ، ولا حتى ضروريا ، الا اذا كانت الفلسفة ليست بالمعنى الذى عرضناه الآن فى الحديث . أى استجابة تحمل وجود الموجود على القول .

وبعبارة أخرى ان حديثنا لا يستهدف الى تقرير برنامج محدد وثابت ، بل يود أن يسعى الى تهيئة أولئك الذين يريدون المشاركة ، تهيئتهم لاجتماع يدعون اليه ما تسميه : وجود الموجود ، ونحن بهذه التسمية نضع فى الاعتبار ما سبق أن قاله أرسطو :

« إن وجود الموجود يتبدى على أنحاء شتى »(١).

«τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς»

ترجمة

محمود رجب

---

(١) Hölderlin, Patmos (الترجمة الفرنسية).

(٢) « الوجود والزمان » بند ٧ ب.

العود إلى أساس الميتافيزيقا

Der Rückgang in den Grund der Metaphysik

ترجمـــة

الدكتور محمود رجب

العودة إلى أساس الميتافيزيقا

كتب ديكارت إلى « بيكو » الذى ترجم كتابه « مبادىء الفلسفة » إلى الفرنسية ، يقول : « وهكذا ، الفلسفه كلها مثلها مثل شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تتفرع من الجذع هى سائر العلوم الأخرى . . . » . (مؤلفات ديكارت . طبع آدام وتانرى . جـ ٩ . ص ١٤) .

بناء على هذه الصورة البيانية ، تسأل الأسئلة التالية : فى أى أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقرها ؟ ، ومن أى أساس تستمد الجذور — ومن خلالها تستمد الشجره كلها — العصارة والقوة اللازمتين لنموها ؟ . ما هو العنصر — المحجوب فى الأرض والأساس — الذى يدخل ويحيا فى الجذور التى تدعم الشجرة وتنميها ؟ . أين تقوم الميتافيزيقا ، منظوراً إليهامن أساسها ؟ ما أساس الميتافيزيقا على وجه الإطلاق ؟

إنهاتبحث فى الموجودبماهو موجود . وحيثما يسأل السؤال عما هوالموجود يقبدى الموجود بما هو موجود فىمجال النظر . والإمتثال الميتافيزيقى يدين بهذا

النظر لنور الوجود . إن النور نفسه، أى هذا الذى يخبره ويعانيه التفكير على أنه نور ، لم يعد يأتى فى مجال نظر هذا التفكير الميتافيزيقى، لأن الميتافيزيقا تمثل الموجود دائماً منظوراً اليه على أنه موجود فحسب. وابتداء من هذا المنظور يبحث التفكير الميتافيزيقى - بالطبع - عن أصل الموجود وعن موجد النور . لكن النور ذاته يعد منيراً بما فيه الكفاية ، بمجرد ما ندرك أننا ننظر من خلاله عندما ننظر إلى الموجود .

وأيا ما كان النحو الذى يفسر بمقتضاه الموجود دائماً ، سواء من حيث هو روح ، حسب المذهب الروحى ، أو من حيث هو مادة وقوة ، حسب المذهب المادى ، أو من حيث هو صيرورة وحياة ، أو امتثال أو إرادة ، أو جوهر ، أو ذات ، أو « إنرجيا » (فعل)، أو من حيث هو عود أبدى لنفس الشىء - ففى كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود فى نور الوجود. وحيثما تمثل الميتافيزيقا الموجود ، فقد دخل الوجود فى النور . لقد وصل إلى حال من الانكشاف Ἀλήθεια. لكن ، هناك أمران لا يزال يكتنفهما الغموض هما : ما إذا كان الوجود ذاته يحوى انكشافاً كهذا وكيف ، وما إذا كان يكشف نفسه فى الميتافيزيقا ، ومن حيث هو ميتافيزيقا، وكيف. إن الوجود فى ماهيته المتكشفة، أى فى حقيقته ، لا يفكر فيه . ومع ذلك ، تتكلم الميتافيزيقا عن الانفتاح الخفى للوجود حينما تعطى أجوبتها عن سؤالها المتعلق بالموجود بما هو كذلك . وعلى هذا يمكن تسمية حقيقة الوجود بالأساس الذى فيه تستقر الميتافيزيقا، ومنه تتغذى، بوصفها جذراً لشجرة الفلسفة .

ولأن الميتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجود فقد بقت مهتمة به وحده، ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود . إنها لترسل - بوصفها جذراً للشجرة - العصارة كلها والقوة كلها إلى الجذع وفروعه. والجذع يتفرع فى الأرض والأساس

ليمكن الشجرة من أن تنبثق منه، وبالتالى أن تنفصل عنه وتتركه. إن شجرة الفلسفة لتنبثق من الأرض التى فيها تضرب الميتافيزيقا بجذورها، فالأساس والأرض هما العنصر الذى فيه يحيا جذر الشجرة. بيد أن نمو الشجرة لا يقدر بحال أن يستوعب الأرض على نحو تختفى معه بوصفها جزء من الشجرة. بل، على العكس من ذلك، إن الجذور — حتى أدق الألياف — تغوص فى الأرض، فالأساس أساس للجذور، فيه تنسى الجذور نفسها من أجل الشجرة. ولا تزال الجذور تتعلق بالشجرة حتى عندما تسلم نفسها، على نحو معين، إلى عنصر الأرض، إنها تبذل نفسها وعنصرها على هذه الشجرة، فهى بوصفها جذوراً لا تلتفت إلى الأرض، على الأقل إلا من حيث أن حياتها لا تنموا إلا فى هذا العنصر ولا تمتد إلا فيه. والعنصر لا يكون فى الغالب عنصراً إن لم تحيا فيه الجذور.

إن الميتافيزيقا بقدر ما تمثل دائماً الموجود بما هو موجود، فهى لا تفكر فى الوجود ذاته، ذلك أن الفلسفة لا تركز انتباهها على أساسها. إنها تترك دائماً أساسها — تتركه بفضل الميتافيزيقا. لكنها مع ذلك لا تهرب أبداً من أساسها.

ان الفكر بقدر ما يشرع فى أن يخبر أساس الميتافيزيقا ويعانيه، وبقدر ما يسلك الفكر سبيله إلى ادراك أساس الميتافيزيقا، يحاول هذا الفكر أن يفكر فى حقيقة الوجود نفسه، بدلا من أن يمثل فقط الموجود بما هو موجود، نقول بهذا القدر يكون التفكير بذلك قد ترك الميتافيزيقا على نحو ما. إن مثل هذا التفكير ليعود — من وجهة نظر الميتافيزيقا — الى أساس الميتافيزيقا. لكن الذى لا يزال يبدو — من وجهة النظر هذه وكأنه أساس هو فى الغالب شىء آخر حينما يخبر فى ذاته — شىء آخر لم يعبر عنه بعد، بمقتضاه تكون ماهية الميتافيزيقا هى أيضا شىء آخر مختلف عن الميتافيزيقا.

ومثل هذا التفكير الذى يفكر فى حقيقة الوجود لم يعد يقنع بعد بالميتافيزيقا،

لكنه أيضا لا يفكر تفكيراً مضاداً للميتافيزيقا. وإذا رجعنا الى صورتنا البيانية لقلنا : انه لايجتث جذر الفلسفة، بل يمهد الأساس ويحرث الأرض لهذا الجذر . فالميتافيزيقا لا تزال مبدأ الفلسفة . ومبدأ الفلسفة يظل مع ذلك بعيد المنال . ان الميتافيزيقا إنما تقهر عندما نفكر فى حقيقة الوجود. ومع هذا لا نستطيع أن نقر دعوى الميتافيزيقا بأنها تحكم علاقات الوجود ، وتحدد تحديداً حاسما كل صلة بالموجود بما هو موجود . بيد أن قهر الميتافيزيقا هذا Ueberwindung der Metaphysik لايقوض الميتافيزيقا ولا يهدمها ، فطالما كان الإنسان حيوانا ناطقا (animal rationale) كان أيضا حيوانا ميتافيزيقيا animal metaphysicum ، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيوانا ناطقا، فالميتافيزيقا تتعلق — كما قال كانت — بطبيعة الإنسان . لكن تفكيرنا ان استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة الى أساس الميتافيزيقا، فلابد وأن يساعد فى احداث تغيير فى ماهية الإنسان مصحوبا بتحول فى الميتافيزيقا مماثل .

وإذا تكلمنا — ونحن نعرض السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — عن قهر الميتافيزيقا ، فمعنى هذا : التفكير فى الوجود ذاته. ومثل هذا التفكير فى الوجود يجاوز عدم التفكير فى أساس جذر الفلسفة . وما التفكير الذى حاولناه فى كتاب « الوجود والزمان » (١٩٢٧) الى شروع فى السير فى طريق يمهد لقهر الميتافيزيقا ، مفهومة على هذا النحو . ومع ذلك ، فالذى يدفع تفكيراً كهذا الى طريقه لا يمكن أن يكون سوى هذا الذى يُفكر فيه (Zu-denkende) . ان الوجود ذاته وكيف يتعلق بتفكيرنا أمران لا يتوقفان على تفكيرنا وحده ، فالوجود ذاته والطريقة التى يكون ذاته ، يصدمان تفكير الإنسان صدمة من شأنها أن تثير تفكيره وتدفعه الى أن يرتفع من الوجود ذاته الى أن يستجيب الى الوجود بما هو كذلك .

لكن ، لماذا يتحتم أن يكون قهر للميتافيزيقا كهذا أمراً ضروريا ؟ . هل المسألة تنحصر فقط في تدعيم هذا المبحث من مباحث الفلسفة والذى كان لها — حتى الآن — جذراً ، أم في الاستعاضة عنه بمبحث آخر ، أساسي أكثر منه ؟ . هل هي مسألة تتعلق بتغيير نظام التعليم الفلسفي ؟ كلا . أم ترانا نحاول العودة الى أساس الميتافيزيقا ، كي نكشف عن فرض سابق للفلسفة أهملناه حتى الآن، وأن نتبين بالتالى أن الفلسفة لم تقف بعد على قاعدة ثابتة، ومن ثم لا يمكن أن تكون علما مطلقا ؟ كلا .

انها شيء آخر ، حضور حقيقة الوجود أو غيابها يجعلها في خطر : فما هي بحالة الفلسفة ، ولا الفلسفة ذاتها فحسب ، بل المسألة بالأحرى هي قرب أو بعد هذا الذى منه تستمد الفلسفة — بقدر ما تعنى امتثال الموجود بما هو كذلك — ماهيتها وضرورتها . وما يجب البت فيه ليس شيئا آخر سوى : ما اذا كان في مقدور الوجود ذاته أن يمهد السبيل — ابتداء من حقيقته الخاصة — لعلاقة الوجود بماهية الإنسان ، أو ما اذا كانت الميتافيزيقا في عدم التفاتها الى أساسها تمنع علاقة الوجود بالإنسان من أن تصل الى ايضاح نابع عن ماهية هذه العلاقة نفسها ايضاحا يورد الإنسان الى التعلق بالوجود .

ان الميتافيزيقا في اجاباتها عن هذا السؤال المتعلق بالموجود بما هو موجود قد افترضت مقدما الوجود قبل هذا الموجود بما هو موجود . انها تتكلم عن الوجود ضرورة ، ومن ثم باستمرار . لكن الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته الى الكلام، لأنها لم تفكر في حقيقة الوجود، ولا في الحقيقة من حيث هي انكشاف ولا في ماهية الانكشاف. وماهية الحقيقة لا تظهر دائما — بالنسبة للميتافيزيقا — الا في الصورة المشتقة الثانوية . . صورة حقيقة المعرفة ، وحقيقة القضايا التى تكون معرفتنا . ومهما يكن من شيء ، فالانكشاف قد يكون سابقا على كل حقيقة بمعنى الـ Veritas . وقد تكون الكلمة اليونانية Ἀλήθεια (انكشاف . حقيقة)

هى الكلمة التى تقدم لمحة — غير ملحوظة حتى الآن — عن ماهية الوجود esse الذى لم يفكر فيه . وإذا كان الأمر كذلك ، فالتفكير الامتثالى للميتافيزيقا لا يمكن اطلاقا أن يصل الى هذه الماهية للحقيقة، مها كرس نفسه تكريسا حماسيا للدراسات التاريخية عن فلسفة ما قبل سقراط ؛ فالذى يتعرض للخطر هنا ليس الإحياء الجزئى للتفكير السابق على سقراط ، فأى محاولة من هذا القبيل عبث وتناقض . بل المطلوب هو بالأحرى قليل من الاعتبار لحضور ماهية الانكشاف التى لم يعبر عنها حتى الآن ، لأن الوجود على هذا النحو يكون قد أعلن عن نفسه. لقد ظلت حقيقة الوجود محجوبة — أثناء ذلك — عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل ابتداء من انكسماندر حتى نيتشة . لماذا لا تفكر الميتافيزيقا فى حقيقة الوجود ؟، هل الفشل فى التفكير مقصور فقط على أنواع معينة من التفكير الميتافيزيقى ؟ أم هو علامة مميزة لمصير الميتافيزيقا التى يبتعد عنها أساسها ؛ لأن جوهرها — أعنى الاحتجاب — يغيب عند بزوغ الانكشاف، ويختفى من أجل المنكشف الذى يظهر فى صورة الموجود ؟ .

والميتافيزيقا مع ذلك تتكلم باستمرار وعلى أكثر الأحوال المتغيرة اختلافا . ذلك ان الميتافيزيقا تعطى — ويبدو أنها تؤكد — المظهر الذى يوحى بأنها تسأل وتجيب عن السؤال المتعلق بالوجود . والواقع أن الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود ، لأنها لم تسأل أبداً هذا السؤال . والميتافيزيقا لم تسأل هذا السؤال؛ لأنها لا تفكر فى الوجود الا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود ، فهى تعنى الموجود فى مجموعة وتتحدث عن الوجود . تسمى الوجود وتعنى الموجود بما هو موجود . ان قضايا الميتافيزيقا — من بدايتها الى نهايتها — لتدخل ، على نحو غريب ، فى نطاق خلط مقيم دائم بين الموجود والوجود. ومما لاشك فيه أن هذا الخلط لابد وأن يعد حادثا واقعا وليس غلطا،

ولا يمكن بأى حال أن يذهب الى اهمال فى التفكير أو تطفل فى التعبير. فبسبب هذا الخلط الدائم يفضى الامتثال الى أوج الاختلاف حينما يدعى الإنسان أن الميتافيزيقا تضع مشكلة الوجود.

ويبدو أن الميتافيزيقا — بسبب النحو الذى تفكر بمقتضاه فى الموجود والذى لم تدركه — هى الحاجز الذى يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية الإنسان فى علاقته الأولى.

ما الذى يحدث لو أن العصر الحديث كله تحدد بغياب هذه العلاقة وبنسيان هذا الغياب ؟. ما الذى يحدث لو أن غياب الوجود أغرق الإنسان فى الموجود على الخصوص، تاركا اياه مهجوراً وبعيداً عن أى علاقة بالوجود فى ماهيته، بينما هذا الهجران نفسه ما برح خفيا مستوراً ؟ . ما الذى يحدث لو أن هذا كان هو الحال — الحال الذى ظل أمداً طويلا الآن؟ . ما الذى يحدث لو كانت هناك علامات تدل على أن هذا النسيان سيصبح فى المستقبل أشد حسما ؟ .

هل لا زالت هناك فرصة لامرىء مفكر يزهو فيها ويتكبر، بالنظر الى هذا الانحسار المحتوم الذى يقدمنا اليه الوجود ؟ . هل لا زالت هناك فرصة — ان كان هذا هو موقفنا — نخدع فيها أنفسنا بأمام مسلية أو تنغمس فى زهو مصطنع ؟. وإذا كان نسيان الوجود — الذى وصفناه هنا — حقيقيا، فهل هناك فرصة كافية لمفكر يفكر فى الوجود، أن يعانى فيها فزعا أصيلا ؟ . ما الذى يستطيع فكره أن يفعل أكثر من أن يعانى، فى القلق، هذا الانحسار المحتوم بينما يجابه، أولا وقبل كل شىء، نسيان الوجود ؟. لكن، كيف يمكن للفكر أن يحقق هذا طالما أن القلق المسلم به والمحتوم يبدو وكأنه لا يزيد عن كونه حالة من حالات الانقباض؟ . ما الصلة بين هذا الوضع الوجودى للقلق وبين علم النفس والتحليل النفسى ؟ .

وإذ فرضنا أن قهر الميتافيزيقا يناظره السعى لتعلم كيفية الاهتمام بنسيان الوجود ابتغاء تجربة هذا النسيان ، وقبول هذه التجربة فيما يتصل بالصلة بين الوجود وبين الإنسان ، أقول اذا فرضنا هذا فإن السؤال « ما الميتافيزيقا ؟ » يظل ، فى الحاجة الى نسيان الوجود ، أشد الضرورات ضرورة للفكر .

اذن ، كل شىء يعتمد على ما يلى : لا بد لتفكيرنا أن يصبح أكثر تفكرا فى وقته . ويتحقق هذا عندما يتوجه تفكيرنا الى نقطة أصل أخرى ، بدلا من بذل درجة أعلى من المجهود ، فالتفكير الذى يطرحه الموجود بما هو كذلك ، وهو بالتالى تفكير امتثالى ومنير فى هذا الطريق ، لابد أن يكمله نوع من التفكير مختلف ، يمر على الوجود ذاته ويستجيب بالتالى الى الوجود .

تافهة كلها تلك المحاولات التى تجعل التفكير الامتثالى — الذى لا يزال ميتافيزيقياً ، وميتافيزيقيا فقط — ذا تأثير وذا نفع للفعل المباشر فى حياة كل يوم العامة ، فكلما أصبح تفكيرنا أكثر تفكراً وأكثر ملاءمة لعلاقة الوجود به ، كان الفكر بنفسه أصنى فى العمل الملائم له ، يفكر فى ما يعنيه له ، وأن يفكر بالتالى فيما يفكر فيه .

لكن ، من ذا الذى لا يزال يفكر فيه ؟ أمرؤ يقوم باختراعات . إننا ونحن ندفع تفكيرنا إلى طريق ، عليه قد يجد علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، وأن نفتح لتفكيرنا ممراً ، عليه قد يفكر فى الوجود ذاته فى حقيقته ، ان نفعل هذا فمعناه أن التفكير الذى حاولناه فى « الوجود والزمان » تفكير يسير « على الدرب » ، فعلى هذا الدرب — أى فى خدمة السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — يصبح من الضرورى أن نوقف وأن نفكر فى ماهية الإنسان ، لأن تجربة نسيان الوجود التى لم تذكر على التخصيص — فقد كانت بحاجة إلى برهنة — تتضمن تخميناً حاسماً يذهب إلى أن علاقة الوجود بماهية الإنسان هى — من جهة انكشاف

الوجود — علامة مميزة أساسية للوجود . لكن ، كيف يتأتى لهذا التخمين — الذى نجربه ونعانيه هنا — أن يتحول إلى سؤال صريح أمام كل محاولة جعلت لتحرير تحدد ماهية الإنسان من مفهوم الذاتية ومن مفهوم الحيوان الناطق animal rationale ؟ . ونحن إذ نصف بمصطلح واحد كلا من علاقة الوجود بماهية الإنسان ، وعلاقة الإنسان الأساسية بانفتاح (هناك) الوجود بما هو كذلك ، فإن إسم « الآنية » (Dasein) هو الذى اخترناه للدلالة على ذلك المجال، حيث يقف فيه الإنسان بوصفه إنساناً . وهذا المصطلح يستخدم — حتى فى الميتافيزيقا — على نحو يقبل التبديل مع مصطلحات اخرى، كالوجود الخارجى existentia ، والحقيقة الواقعية ، والواقع ، والموضوعية ، على الرغم من أن هذا الاستخدام الميتافيزيقى يدعم كذلك بالتعبير (الألمانى) الشائع menschliches Dasein (الوجود الإنسانى) . وعلى هذا ، فأى محاولة لإعادة التفكير فى كتاب « الوجود والزمان » مقضى عليها بالإخفاق، طالما كان المرء مقتنعاً وراضياً بأن مصطلح « الآنية » فى هذه الدراسة مستخدم بدلا من « الوعى » ، كما لو كان الأمر ببساطة أمر استخدام كلمات مختلفة ، وكما لو لم يكن الأمر الواحد والوحيد الذى يتعرض للخطر هنا هو جعل الناس تفكر فى علاقة الوجود بماهية الإنسان ، وبالتالى تقديم ، أول كل شىء ، تجربة — من وجهة نظرنا — بماهية الإنسان قد تكفى لتوجيه بحثنا . إن مصطلح « الآنية » لا يحل محل مصطلح « الوعى » ، ولا يحل مصطلح « الموضوع » — مستخدماً بوصفة « آنية » — محل ما يتصوره الإنسان من لفظ « الوعى » . فإسم « الآنية » يطلق بالأحرى على ما ينبغى أن يعانى على انه مكان ، أى مستقر لحقيقة الوجود ، وينبغى بالتالى أن يفكر فيه وفقاً لذلك .

وما يعنيه إسم « الآنية » فى كتاب « الوجود والزمان » مشار إليه على نحو

مباشر (ص٤٢) فى العبارة الافتتاحية التالية : « إن « ماهية » الآنية تقوم فى « وجودها الماهوى Existenz »

ومما لاجدال فيه أن كلمة « الوجود الماهوى » مرادفة فى الميتافيزيقا لكلمة « الآنية » ؛ فكل منهما تشير إلى الحقيقة الواقعية لأى شىء حقيقى ، إبتداء من الله إلى ذرة الرمل . وبالتالى ، طالما كانت العبارة المذكورة آنفاً مفهومة فهماً سطحياً ، فالصعوبة انتقلت فحسب من كلمة إلى أخرى .. من كلمة « الآنية » إلى كلمة « الوجود الماهوى » . ومصطلح « الوجود الماهوى » استخدم فى « الوجود والزمان » للدلالة على وجود الإنسان على التخصيص . وحينما تفهم كلمة « الوجود الماهوى » فهماً صحيحاً فعندئذ يمكن أن نفكر فى « ماهية » الآنية فى انفتاحها ؛ فالوجود ذاته يتجلى ويتحجب ، يمتد وينحسر ، وفى نفس الوقت حقيقة الوجود هذه لا تستنفد نفسها فى الآنية ، ولا يمكنها بحال أن تتوحد ببساطة معها ؛ بحسب القضية الميتافيزيقية التى تقول : « إن كل موضوعية بما هى كذلك ، ذاتية » .

ما معنى « الوجود الماهوى » فى كتاب « الوجود والزمان » ؟. إن الكلمة تعنى نحواً من أنحاء الوجود ، وبالذات وجود ذلك الموجود الذى يقف مفتوحاً من أجل انفتاح الوجود الذى يقوم فيه بتحمله إياه . و « التحمل له » يخبر ويعانى تحت إسم « الهم » Sorge . وهذه الماهية المتخارجة للآنية لا تدرك إلا بواسطة الهم . والهم — على العكس من ذلك — لا يخبر على نحو مطابق إلا فى ماهيته المتخارجة . والتحمل معاناً على هذا النحو ، هو ماهية التخارج ek-stasis الذى ينبغى ان يدرك بالفكر إدراكاً محكما . وعلى هذا ، فالماهية المتخارجة للوجود الماهوى لاتزال مفهومة فهماً ناقصاً ، طالما كان المرء يفكر فيها كما لو كانت مجرد « تحمل خارجاً » ، وبينما يفسر « الخارج » كما لو كان يعنى « بعيداً عن » داخل محايثة للوعى والروح ، ذلك لأن الوجود ، مفهوماً على هذا النحو ، سيكون .

الوجود الماهوى مدركاً إبتداء من « الذاتية » و « الجوهر » ، بينما « الخارج » ينبغى أن يفهم على أساس الوجود نفسه . وما هو متخارج يتوقف — وهذا أمر غريب كما قد يبدو — على الوقوف فى « الخارج » و « الهناك » الذى للنكشف ، الذى فيه يكون الوجود نفسه حاضراً . إن المقصود من « الوجود الماهوى » فى سياق بحث مدفوع بحقيقة الوجود وإليها موجه ، يمكن الدلالة عليه دلالة أجمل وأوقع بكلمة « الوقوف فى » Inständigkeit . وعلى كل حال ، لابد فى نفس الوقت من أن نفكر فى الوقوف فى انفتاح الوجود ، وأن نفكر فى معاناة هذا الوقوف — فى (الهم) والتلبث فيه ، وأن نفكر فى التغلب على النهاية القصوى (الوجود للموت) ؛ لأن هذه الأمور مجتمعة هى وحدها التى تكون الماهية الكاملة للوجود الماهوى .

إن الموجود الذى يوجد على هيئة الوجود الماهوى هو الإنسان، والإنسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً . الصخر موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ما هوياً . الشجرة موجودة ، لكنها لا توجد وجوداً ماهوياً . الفرس موجود ، لكنه لا يوجد وجودا ماهوياً . الملك موجود ، لكنه لا يوجد وجوداً ماهوياً . الله موجود ، لكنه لا يوجد وجودا ماهوياً . والقضية التى تقول . « الإنسان وحده يوجد وجوداً ماهويا » لا تعنى ، بأى حال من الأحوال ، أن الانسان وحده هو الموجود حقاً ، بينما سائر الموجود غير حقيقى ، ومجرد مظهر ، وامتثال يمتثله الانسان . القضية : « الانسان يوجد وجوداً ماهوياً » معناها ان الانسان هو ذلك الموجود الذى يتميز وجوده بالوقوف المنفتح فى إنكشاف الوجود ، إنه الموجود الذى يتميز بأنه من الوجود وفى الوجود . والحقيقة الماهوية للإنسان هى التى تبين لنا لماذا يستطيع الإنسان ان يمتثل الموجود بما هو كذلك ، ولماذا يستطيع أن يكون على وعى بها . إن كل وعى يفترض افتراضاً سابقاً ، وعلى نحو متخارج ، يفترض

فهما للوجود الماهوى على أنه ماهية الإنسان — ومعنى الماهية أن الإنسان حاضر طالما كان إنساناً ، لكن الوعى هو ذاته لا يخلق انفتاح الوجود، وليس هو كذلك بالذى يمكن الإنسان أن يقف مفتوحاً للموجود ، وما إذا كانت إحالة الوعى تتحرك ، وفى أى بعد حر من الأبعاد تتحرك ومتى ، إذا لم يمكن « الوقوف فى » هو ، فى المحل الأول ، ماهية الإنسان ، وأى معنى آخر يمكن أن يكون — إذا أتيح لأى إنسان أن يفكر فى هذا ملياً — لكلمة Sein (وجود) فى الكلمات (الألمانية) التالية : Bewusstein (وعى) Selbst-bewusstsein (وعى ذاتى) ، إذا لم تدل على الحقيقة الماهوية لهذا الذى يوجد وجودا ماهويا ؟ ، فأن يكون ذاتا ، فمن المسلم به أنها سمة واحدة لماهية هذا الموجود الذى يوجد وجوداً ماهويا ، بيد أن الوجود الماهوى لا يتوقف على أن يكون ذاتا ، ولا يمكن أن يحدد وفقا لأساس من هذا القبيل . لقد ووجهنا بأن التفكير الميتافيزيقى يفهم ذاتية الإنسان على أساس من الجوهر أو — والأمر فى النهاية واحد — على أساس الذات . « ولهذا السبب فأول طريق يؤدى بنا بعيداً عن الميتافيزيقا إلى حقيقة الإنسان الماهوية المتخارجة ، لابد أن يقودنا عبر التحديد الميتافيزيقى للوجود الذاتى للانسان » (« الوجود والزمان » بندا ٦٣ و ٦٤) .

ومع ذلك ، فالسؤال المتعلق بالوجود الماهوى يتبع دائما ذلك الذى هو ليس بأقل من أن يكون سؤال الفكر الوحيد، هذا السؤال — وإن لم يطرح بعد طرحا صريحا — يتعلق بحقيقة الوجود بوصفة الأساس المحجوب للميتافيزيقا بأسرها : لهذا السبب لم يحمل البحث الذى حاول الإشارة إلى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، لم يحمل عنوان « الوجود والزمان » ، ولا عنوان « الوعى والزمان » ولا يمكن فهم هذا العنوان كما لو كان شبيها بالمتجاورات التى جرت عليها العادة مثل : الوجود والصيرورة ، الوجود والظاهر ، الوجود والتفكير ، أو الوجود

والواجب : ذلك أن الوجود فى كل هذه الحالات محدود ، كما لو كانت الصيرورة والظاهر والتفكير والواجب أموراً لا تتعلق بالوجود ؛ على الرغم من أنها ليست شيئا، كما هو واضح، وتتعلق — بالتالى — بالوجود ؛ والوجود فى كتاب «الوجود والزمان » ليس شيئا آخر سوى الزمان ؛ من حيث أن الزمان هو اللقب الذى أطلق على حقيقة الوجود ، وهذه الحقيقة هى حضور الوجود ، وبالتالى الوجود ذاته . لكن ، لماذا ، «الزمان » و «الوجود » ؟

إننا حين نفكر فى بدايات التاريخ لما انكشف الوجود فى تفكير اليونان ، يمكن أن يتبين أن اليونان أدركوا — منذ البدء — أن وجود الموجود هو حضور الحاضر . إننا عندما نترجم الكلمة اليونانية « εἶναι » على أنها «وجود» فترجمتنا — من الناحية اللغوية — سليمة، مع أننا لا نقوم إلا باستبدال مجموعة من الأصوات بأخرى . لكن ، بمجرد ما نراجع أنفسنا يتضح لنا أننا لم نفكر فى الـ «εἶναι» ، كما كانت عند اليونانيين ، ولم يخطر فى أذهاننا - مقابل هذا — مفهوما واضحا وذا معنى واحد ، عندما نتكلم عن « الوجود » . لكن ، ماذا نحن قائلون عندما نستبدل بالكلمة اليونانية « εἶναι » كلمة « وجود » وبكلمة « وجود » الكلمة اليونانية « εἶναι » والكلمة اللاتينية « esse » ؟ . نحن لا نقول شيئا . إن الكلمة اليونانية واللاتينية والألمانية لتظل كلها على السواء خرساء . فطالما نحن ملتزمون بالاستخدام الجارى (للغة) فنحن لا نخدع إلا أنفسنا بوصفنا صناعا لأعظم الأشياء فراغا من المعنى ، والتى اكتسبت الجريان فى الفكر الإنسانى والتى بقت سارية حتى هذه اللحظة . ان كلمة εἶναι هذه معناها : الحضور . وماهية الحضور Das Wesen des Anwesens تحتجب بعمق فى الأسماء الأولى للوجود . لكن كلمتى «εἶναι» و «οὐσία» هما بالنسبة لنا مثلهما مثل الكلمتين «παρ» و «ἀπουσία» معناهما أول كل شىء ما يلى : فى

الحضور يجرى — على نحو مجهول ومحجوب — الزمان الحاضر والاستمرار، أى بكلمة واحدة « الزمان ». فعلى هذا، الوجود بما هو كذلك مكشوف بسبب الزمان. وعلى هذا أيضا، يعنى الزمان الإنكشاف، أى حقيقة الوجود. بيد أن الزمان الذى ينبغى أن نفكر فيه هنا لايخبر خلال سيرة الموجود المتغيرة؛ إذ من الواضح أن الزمان ذو ماهية مختلفة لم نفكر فيها عن طريق مفهوم الميتافيزيقا عن الزمان. ولا يمكن إطلاقا أن نفكر فيه كذلك على هذا النحو. ومن ثم يصبح الزمان هو لب حقيقة الوجود التى لابد ان تخبر وتعانى.

إن ثمة إشارة الزمان، لاتظهر من أقدم الأسماء الميتافيزيقية للوجود فحسب بل كذلك من آخر أسمائه، الذى هو « العود الأبدى لنفس الشىء »، والزمان — خلال تاريخ الميتافيزيقا كله — حاضر على نحو حاسم قاطع فى تاريخ الوجود، دون أن ندركه أو نفكر فيه. والمكان بالنسبة إلى هذا الزمان ليس شيئا ينتظم إلى جواره ولا يندرج فيه.

ولنفرض أن إمرأ يحاول أن يقوم بتحوله من امتثال الموجود بما هو كذلك إلى التفكير فى حقيقة الوجود، فمثل هذه المحاولة التى تبدأ من هذا الامتثال لابد أن تظل متمثلة — بمعنى معين — حقيقة الوجود كذلك، وأى امتثال من هذا القبيل لابد ضرورة أن يكون - بقدر ما هو امتثال — مخالفا لذلك الذى ينبغى أن نفكر فيه، قاصراً عن بلوغه كلية. وهذه العلاقة التى تصدر عن الميتافيزيقا وتحاول أن تدخل فى علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان، هذه العلاقة تسمى بالفهم « Verstehen ». ولكن الفهم هنا ينظر إليه فى نفس الوقت، من جهة انكشاف الوجود. والفهم مشروع ملقى الى الأمام، أى أنه ملقى فى نطاق المفتوح، والنطاق الذى يتجلى فيه الشروع على أنه مفتوح بحيث يتبدى فيه شىء (هنا الوجود) على أنه شىء ما (هنا الوجود كما هو بذاته فى انكشافه) يسمى

بالمعنى (« الوجود والزمان » ص ١٥١) . « فمعنى الوجود » و « حقيقة الوجود » كلاهما يدل على نفس الشيء » .

ولنفرض أن الزمان يتعلق بحقيقة الوجود على نحو لايزال خفياً محجوباً ، فعندئذ لابد لكل مشروع يعتنق صراحة حقيقة الوجود ويمثلا لنحو من أنحاء فهم الوجود ، لابد له أن يبحث فى الزمان بوصفه أفقاً لأى فهم للوجود ممكن (الوجود والزمان . بنود ٣١ — ٣٤و٦٨) .

وتصدير « الوجود والزمان » ينتهى فى الصفحة الأولى من الكتاب بهذه العبارات : « ان تقديم عمل محكم وعينى عن السؤال المتعلق بمعنى « الوجود » هو المقصد الذى استهدفناه فى هذا البحث . وتفسير الزمان بوصفه أفقاً لكل محاولة ممكنة لفهم الوجود ما هو إلا هدفه المؤقت » .

وما من فلسفة إلا ووقعت فى حال نسيان الوجود الذى أصبح وبقى — فى نفس الوقت — مطلباً محتوماً وملحاً على الفكر فى « الوجود والزمان » ، وبصعوبة أمكن الفلسفة أن تقدم برهاناً أوضح من قوة هذا النسيان للوجود ، أوضح من كونها أمدتنا بتوكيد قاطع غفلت به عن السؤال الوحيد والحقيقى الذى تناوله كتاب « الوجود والزمان » ، ومن ثم ، فالذى يتعرض للخطر هنا ليس سلسلة من سوء الفهم لكتاب (الوجود والزمان) بل هو تخلينا نحن عن الوجود .

الميتافيزيقا تقرر ما الموجود بما هو موجود ، إنها تأتينا بقول «λόγος» عن الموجود «ὄν» . والعنوان الذى أتى فيما بعد و . . « أنطولوجيا » يميز ماهيتها ، على فرض أننا أدركناه حسب محتواه الحقيقى ، لا بالمعنى المدرسى الضيق — إن الميتافيزيقا تتحرك فى نطاق الموجود بما هو موجود «ὂν ᾗ ὄν» ، فهى تتناول بالبحث الموجود بما هو موجود . وعلى هذا النحو تمثل الميتافيزيقا الموجود بما هو كذلك فى مجموعه ، إنها تتناول موجودية الموجود

لكن الميتافيزيقا تمثل موجودية الموجود على نحو مزدوج ؛ فى المقام الأول تمثل مجموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عموما «ὂν καθόλον, κοινόν» لكن فى نفس الوقت أيضا تمثل مجموع الموجود بما هو كذلك بمعنى الموجود الأسمى، وبالتالى الإلهى «ὂν καθόλον, ἀκρότατον θεῖον» ، ففى ميتافيزيقا أرسطو ظهر — على نحو خاص — إنكشاف الموجود بما هو كذلك فى هذه الصورة المزدوجة .

ولأن الميتافيزيقا تمثل الموجود بما هو موجود، فهى أمران فى أمر واحد ، حقيقة الموجود فى عمومها وفى أعلى مراتبه ، وهى فى نفس الوقت — تبعا لماهيتها — أنطولوجيا بأضيق معنى، وهى لاهوت . وهذه الماهية الأنطولوجية اللاهوتية للفلسفة الأولى «πρώτη φιλοσοφία» ترجع بلا شك إلى الطريقة التى فيها يتجلى الموجود «ὄν» على أنه موجود «ὄν» . وعلى هذا فالطابع اللاهوتى للأنطولوجيا (علم الوجود) ليس راجعا فقط إلى ان الميتافيزيقا اليونانية قد احتضنها اللاهوت المسيحى الكنسى وبدلها تبديلا ، بل الأحرى أنها ترجع إلى النحو الذى اتخذه الموجود بما هو موجود من بدايات المنكشف ذاتها . فانكشاف الموجود هذا، هو الذى أمد اللاهوت المسيحى بإمكانية إعتناق الفلسفة اليونانية ؛ سواء استخدمها اللاهوتيون للخير أم الشر ؛ على أساس خبرتهم بما هو مسيحى ، فما عليهم إلا أن يضعوا فى اعتبارهم ما كتب فى رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس : « ألم يجعل الله حكمة هذا العالم تصبح حماقة ؟ » (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس - الإصحاح الأول، آية ٢٠) «οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου» . ومهما يكن من شىء ، فإن حكمة هذا العالم «σοφία τοῦ κόσμου» هى، تبعا للإصحاح الأول — آية ٢٢ — ذلك الذى يبحث عنه اليونانيون «Ἕλληνες ζητοῦσιν» ؛ وحتى أرسطو يسمى الفلسفة الأولى «πρώτη φιλοσοφία» — بنوع خاص — ما يبحث

عنه . فهل يصمم اللاهوت المسيحى يوما ما تصميما جاداً على أن يأخذ بكلام الرسالة ، ويأخذ من ثمة أيضا بتصور الفلسفة بوصفها حماقة ؟ .

للميتافيزيقا — من حيث حقيقة الموجود بما هو كذلك — خاصية مزدوجة، ومع ذلك ، فسبب هذا الإزدواج — ولندع مصدره على حدة — لا نزال مستغلقا على الميتافيزيقا ، وليس هذا بالأمر العرضى ، ولا يرجع إلى مجرد الإهمال . وللميتافيزيقا هذه الخاصية المزدوجة ؛ لأنها هى ما هى : إمتثال الموجود بما هو موجود . لاخيار للميتافيزيقا، ولكونها ميتافيزيقا فهى — بسبب ماهيتها نفسها — مستبعدة من تجربة الوجود ؛ لأنها دائما لا تمثل الموجود «ὄν» إلا من جهة ما قد تجلى من الوجود بوصفه موجوداً «ᾗ ὄν» . لكن الميتافيزيقا لم تلتفت أبداً إلى ما قد حجب نفسه فى هذا الموجود ، على قدر ما أصبح مكشوفا .

وعلى هذا ، فقد آن الأوان ، حينما بات من الضرورى القيام بمحاولة نضرة بكر ، تدرك بالفكر ما يقال على نحو دقيق عندما نتكلم عن الموجود «ὄν» أو عندما نستخدم كلمة « موجود » Seien . وتبعا لذلك فالسؤال المتعلق بالموجود «ὄν» أعيد تقديمه فى التفكير الإنسانى . (الوجود والزمان . التصدير) . بيد أن أعادة التقديم هذه ليست مجرد تكرار السؤال الأفلاطونى الأرسطاطالى، إنها على العكس تسأل عن ذلك الذى يحجب نفسه فى الموجود .

إن الميتافيزيقا تقوم على ذلك الذى يحجب نفسه هنا، طالما هى تدرس الموجود بما هو موجود ، والمحاوله التى تبحث فيما يحجب نفسه هنا ، تنشد — من جهة الميتافيزيقا — أس الأنطولوجيا وقاعدتها . وعلى هذا ، أطلقنا على هذه المحاولة فى « الوجـــود والزمان » (ص ١٣) اسم « الأنطولوجيا الأساسية » (Fundamentalontologie) . . ومع ذلك ، فهذا العنوان ، مثله مثل أى عنوان

آخر نظر إليه — فيما بعد — على أنه غير ملائم، فما لاشك فيه أنه — من جهة الميتافيزيقا — يقول شيئا صائبا، لكن من حيث الدقة مضلل لهذا السبب، لأن الذى يحدث ماهو إلا نجاح فى الإنتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير فى حقيقة الوجود. وطالما يسمى هذا التفكير نفسه «أنطولوجيا أساسية» فإنه بهذا العنوان يعرقل طريقه الخاص ويحيطه بالغموض، ذلك لأن ما يوحى به عنوان «الأنطولوجيا الأساسية» هو بالطبع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود — لاحقيقة الموجود كما تفعل كل أنطولوجيا — لاتزال هى نفسها (لاحظ أنها تسمى باسم «أنطولوجيا أساسية») نوعا من الأنطولوجيا. الواقع أن محاولة التفكير فى حقيقة الوجود لتشرع فى السير فى طريق العودة إلى أساس الميتافيزيقا، وهى بخطوتها الأولى تترك على الفور مجال الأنطولوجيا بأسره. ومن ناحية أخرى، فإن كل فلسفة تدور حول تصور «للعلو» مباشر كان أو غير مباشر، لتظل فى جوهرها وبالضرورة، أنطولوجيا، سواء أرست قاعدة جديدة للأنطولوجيا أو أكدت لنا أنها بينت تهافت الأنطولوجيا بوصفها إفرازاً تصوريا للتجربة.

إن التفكير الذى حاول التفكير فى حقيقة الوجود — وقد انبثق من العادة القديمة.. عادة إمتثال الموجود بما هو موجود — أصبح مقيداً بتلك التصورات المألوفة المعتادة. فتحت هذه الظروف يبدو أنه لكى نقوم بعملية توجيه ذهنى أولية، ولكى نمهد للانتقال من التفكير الإمتثالى إلى نوع جديد من التفكير المفكر (das andenkende Denken)، فليس ثمة شىء أكثر ضرورة لنا من السؤال: ما الميتافيزيقا؟

إن عرض هذا السؤال فى المحاضرة التالية ليبلغ مداه فى سؤال آخر. هذا السؤال يسمى بالسؤال الأساسى للميتافيزيقا، وهو: لماذا كان ثمت موجود على الإطلاق ولم يكن بالأحرى عدم؟. ومما لاشك فيه أن الناس أثناء ذلك [منذ

أن نشرت هذه المحاضرة لأول مرة سنة ١٩٢٩] تحدثوا كثيراً عن القلق والعدم، وكلاهما ذكر فى هذه المحاضرة . ولم يتفضل أحد منطلقاً أن يسأل نفسه لماذا ينبغى على محاضرة تتحرك ابتداء من التفكير فى حقيقة الوجود إلى العدم ، وتحاول بعدئذ أن تفكر من هناك فى ماهية الميتافيزيقا — لماذا ينبغى عليها أن تدعى أن هذا السؤال هو السؤال الأساسى للميتافيزيقا . كيف يتسنى لقارىء نابه أن يشعر باعتراض على طرف لسانه هو أجدى من كل الإعتراضات التى وجهت ضد القلق والعدم ؟ والسؤال الأخير يقضى على الإعتراض الذاهب إلى أن البحث الذى يحاول التفكير فى الوجود عن طريق العدم ، بحث يرجع فى النهاية إلى سؤال يتعلق بالموجود . وفضلا عن هذا ، فإن السؤال نفسه يسير على النحو المألوف المعتاد للميتافيزيقا ، وذلك لأنه يبدأ بكلمة : « لماذا ؟ » السببية . إذن ، الى هذا الحد تتهافت المحاولة التى تفكر فى الوجود ، فى سبيل المعرفة الإمتثالية للموجود على أساس الوجود . ولكى نزيد الطين بلة نقول إن السؤال الأخير من الواضح أنه هو السؤال الذى وصفه ليبنتز الميتافيزيقى فى كتابه «مبادىء الطبيعة واللطف الإلهى» : « لماذا كان بالأحرى شىء ولم يكن لاشىء ؟ » . (مجموع مؤلفاته ، طبعة جيرهارد ، مجلد السادس ص ٦٠٢ ، تعليق رقم ٧) .

هل قصرت المحاضرة إذن عن بلوغ مقصدها ؟ بعد كل شىء ، هذا ممكن تماما نظراً لصعوبة تحقيق الإنتقال من الميتافيزيقا إلى نوع من التفكير مختلف . هل تنتهى المحاضرة بأن نسأل السؤال الميتافيزيقى الذى وضعه ليبنتز وهو السؤال عن العلة العليا لكل الأشياء ذات الوجود ؟ . لماذا إذن لم نذكر اسم ليبنتز كما تقضى اللياقة ؟ .

أم ترانا نسأل السؤال بمعنى مختلف تماما ؟ . وإذا لم يتعلق بالموجود ويبحث

فى العلة الأولى للموجودات ، فعندئذ لابد أن يبدأ السؤال من ذلك الذى لا يكون موجوداً . وهذا بالضبط ما يحدده السؤال فتكتب كلمة «عدم» بالحروف الكبيرة. هذا هو الموضوع الأوحد للمحاضرة. ويبدو أن المطلب الآن واضح وهو أنه لابد من التفكير فى نهاية المحاضرة من خلال منظورها الذى يحدد المحاضرة بأسرها . وإن ما أطلقنا عليه إسم: السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، كان سيكون من الناحية الأنطولوجية الأساسية ، هو السؤال الذى ينبثق عن اساس الميتافيزيقا ، وسؤالا عن هذا الأساس .

لكن ، إذا أجزنا لهذه المحاضرة أن تمعن النظر إلى مهمتها المتميزة ، فكيف يتسنى لنا أن نفهم هذا السؤال ؟ .

السؤال هو : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ . إفرض أننا لم نبق داخل مجال الميتافيزيقا لكى نسأل على نحو ميتافيزيقى مألوف ، وافرض أننا لم نفكر فى حقيقة الوجود بمعزل عن ماهية الميتافيزيقا وحقيقتها ، عندئذ لابد أن نسأل بالمثل السؤال التالى : كيف يحدث أن يكون الموجود الأولوية والصدارة فى كل مكان ويدعى لنفسه فعل « الكينونة » ، بينما ذلك الذى ليس موجوداً ، أعنى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، قد يبقى نسيا منسيا ؟ . كيف يحدث للوجود أن يكون حقيقة عدما ، والعدم فى الحقيقة غير موجود ؟ . هل يحدث هذا نتيجة الأخذ بالإفتراض الذى لا يزال ثابتاً فى الميتافيزيقا بأسرها ، وهو أن « الوجود » أمر مسلم به تسليما ، وأن العدم بالتالى أسهل من الوجود . هذا هو الوضع فى الواقع بشأن الوجود والعدم. فان لم يكن الأمر كذلك ، فما كان ثمت داع يدعو ليبنتز إلى القول فى نفس الموضع وعلى سبيل التوضيح : « لأن العدم أبسط وأسهل من أى شىء » .

ما هذا الذى يكون أكثر إلغازاً من القول بأن : الموجود موجود أو أن

الوجود موجود؟ . أم أن هذا التأمل نفسه يخفق فى أن يقترب بنا من ذلك اللغز الذى أحاط بوجود الموجود . ؟

مهما يكن الجواب ، فالأوان قد آن للتفكير من خلال محاضرة «ما الميتافيزيقا؟» التى تعرضت لهجمات كثيرة ، تفكيراً يبدأ من نهايتها — أقول من نهايتها ، لا من شىء يتخيل تخيلا .

ترجمة

محمود رجب

مارتن هيدجر

WAS IST METAPHYSIK ?

ما الميتافيزيقا ؟

ترجمة

فؤاد كامل

ما الميتافيزيقا ؟

ما الميتافيزيقا ؟ ما أن يوضع هذا السؤال حتى يتوقع الإنسان أن يؤدى إلى حديث «عن» الميتافيزيقا ؛ غير أن هذا شيء لا يدخل فى نيتنا ، وإنما سنناقش بدلا عن ذلك سؤالا ميتافيزيقيا محدداً . وبالسير على هذا النحو ، ننتقل مباشرة إلى داخل الميتافيزيقا ، وبهذه الطريقة وحدها تتيح الميتافيزيقا الإمكانية المناسبة لتقديم نفسها . وتنطوى خطتنا على البدء بـ « عرض » سؤال ميتافيزيقى ، ثم تحاول بعد ذلك « توضيح » هذا السؤال ، وتنتهى « بإعطاء » إجابة عليه .

عرض سؤال ميتافيزيقى

الفلسفة من وجهة نظر الإدراك الإنسانى السليم هى « العالم مقلوبا رأسا على عقب » على حد تعبير هيجل ، ومن ثم فان طبيعة مهمتنا الخاصة تقتضى مبدئيا أن نحدد معالمها . وهذه الخاصية تنجم عن الطبيعة المزدوجة التى يتسم بها التساؤل الميتافيزيقى .

فمن ناحية ، نجد أن كل سؤال ميتافيزيقى يشمل دائما « مجموع » ما تنطوى عليه الميتافيزيقا من إشكاليات problématique ، وهو فى كل مرة هذا «المجموع» نفسه . ومن ناحية أخرى ، لا يمكن أن يوضع أى سؤال ميتافيزيقى إلا إذا

كان السائل — بما هو كذلك — متضمنا هو نفسه داخل السؤال ، أى «مندرجاً» فى هذا السؤال .

ومن هذا نستطيع أن نستخلص التحذير التالى : يجب أن يوضع السؤال الميتافيزيقى بالضرورة فى جملته ، كما ينبغى أن يكون فى كل مرة وكأنه نابع من الموقف الجوهرى للإنية المتسائلة . « نحن » الذين نسأل « هنا » و « الآن » ومن «أجلنا» نحن . وإنيتنا — بوصفنا باحثين وأساتذة وطلاباً — تحددها «المعرفة» فماذا يقع لنا من أمور جوهرية فى أعماق إنيتنا الآن وقد أصبحت المعرفة « شهوتنا » ؟.

إن ميادين المعرفة ينفصل بعضها عن البعض الآخر بمسافات متباعدة، والطريقة التى يعالج بها كل علم من علومنا موضوعه يختلف اختلافاً جوهريا عن طريقة غيره من العلوم . غير أن هذا الحشد المتناثر من المناهج العلمية لا يدين اليوم باتساقه لغير التنظيم الفنى للجامعات والكليات ، ولا يحتفظ بأى معنى من خلال الغايات العملية التى يستهدفها المتخصصون . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن جذور العلوم فى أساسها الجوهرى قد ذوت واضمحلت .

ومع ذلك ، فإننا فى هذه العلوم جميعاً ، وإذا تتبعنا مقاصدها الخاصة بها تماماً — نكون دائماً على صلة « بالموجود نفسه » . ومن وجهة نظر هذه العلوم لا يتمتع ميدان من ميادينها — على وجه الدقة — بأية « أولوية » على غيره من الميادين. فالطبيعة لا تأتى « قبل » التاريخ، أو العكس. وليس فى المناهج التى تتناول الأشياء منهج يعلو على سائر المناهج . وليست المعرفة الرياضية أشد إحكاماً من المعرفة التاريخية أو اللغوية ، كل ما فى الأمر أنها تتصف بالدقة ، وهذه شىء آخر غير «الإحكام». وأن نطالب «علم التأريخ» بالدقة، معناه الإساءة إلى فكرة «الإحكام التى تخص علوم «الروح». و «الصلة بالعالم» التى تتحكم فى العلوم جميعاً — بما هى

كذلك — تجعلها تبحث عن الموجود نفسه، لكى تجعل من هذه العلوم موضوعا لكشف وتعريف يرسى أساسه ، بحيث يتفق فى كل مرة مع نوعية هذا الموجود، و «مائيته» محتواه . وما تتجزه العلوم ، بفضل ما تضعه نصب عينيها من مثال — هو «حركة اقتراب صوب ما هو جوهرى فى الأشياء جميعاً» .

وهذه الصلة المميزة بالعالم ، التى هى علاقة تتجه نحو الموجود نفسه ، ترتكز على موقف يختاره الوجود الإنسانى فى حرية وتهتدى به . ومن المؤكد أن السلوك العام للانسان ، سواء أكان سابقاً على العلم، أم خارجا عنه — ينطوى أيضا على علاقة بالموجود . غير أن الصفة التى يمتاز بها العلم ترجع إلى أنه يترك — عامداً متعمداً — الكلمة الأخيرة للشىء ذاته ، وللشىء وحده. وحين يتمسك العلم على هذا النحو فى وضعه للسؤال وفى تعريفاته ، وفى عرضه للحجج ، حين يتمسك العلم بما فى الأشياء من مادية صرف ، فإنه يخضع للموجود بحيث يترك له ، وله وحده — أن يكشف عن نفسه . وهكذا يقوم البحث والنظرية « بدور المرشد » — وكأنها تستقر على قاعدة — فى جملة الوجود الإنسانى . على الرغم مما يتصف به من قصور ، فإن هذا هو دوره الخاص فى البحث . ومن الحق أننا لا نتصور الصلة الخاصة التى تقوم بين العلم والعالم، والموقف الإنسانى الذى تهتدى به ، تصوراً كاملا إلا حين نشاهد ، وندرك « ما » يجرى أمامنا . وما يتأرخ geschieht فى العلاقة القائمة « على هذا النحو » مع العالم . والإنسان — هذا الموجود بين غيره من الموجودات — «يقوم بالعلم» . وما يحدث فى هذا العمل الذى يقوم به الإنسان لا يقل عن كونه «اقتحام» موجود . يسمى الإنسان — للموجود فى جملته . وهذا « الاقتحام » أو « الغزو » يتم بصورة « يتفتح » فيها الموجود على ما هو عليه وبما هو عليه . وهذا الاقتحام الذى ينشأ عنه التفتح ، هو قبل كل شىء ، ووفقا لطريقته الخاصة ، ما يسلم الموجود لنفسه .

وهذه الجوانب الثلاثة : العلاقة مع العالم ، والموقف والاقتحام، التى تؤلف فى أساسها وحدة ، تقوم بتبسيط الآنية التى تتحقق فى الوجود العلمى ، وتقطيعها تقطيعا تتقدح منه النار . فإذا أسقطنا على الوجود العلمى الضوء الذى ينبعث عن هذه العملية ، وإذا امتلكنا « صراحة » هذه الآنية المتحققة فى العلم فلابد أن نقول « بالضرورة » :

إن ما تشير اليه العلاقة بالعالم هو « الموجود ذاته » ولا شىء سواه .

وما يتلقى منه كل موقف توجيهاته ، هو « الوجود ذاته » — ولا شىء أكثر منه .

وما به يتأرخ التحليل الذى يبحث ويواجه فى الاقتحام ، هو الموجود ذاته ولا شىء خارجه .

ولكن من العجيب أن الإنسان الذى يقوم بأبحاثه . وفى اللحظة التى يتأكد فيها مما ينتسب اليه حقا ... فى هذه اللحظة يتحدث عن شىء « آخر » . إن ماينبغى أن ينفذ اليه البحث هو فى بساطة « ما هو موجود » ، وخارج هذا الوجود : لا شىء ، « ما هو موجود » وحده ؛ وخلاف ذلك : لا شىء ، « ما هو موجود » فحسب ، وخارج ذلك : عدم .

فما هو إذن هذا العدم « العدم » ؟ أمن قبيل المصادفة أننا عبرنا على هذا النحو فى تلقائية طبيعية ؟ أهى مجرد طريقة للكلام ، لا أكثر ؟

ولكن، ماذا يدعونا إلى الاهتمام بهذا العدم؟ العدم أمر يرفضه العلم ويستبعده بوصفه مكونا للسلبى الخالص le pur nègatif . ومع ذلك، فإننا حين نستبعد « العدم » على هذا النحو ، أ لا نكون كمن يقبله ؟ ولكن أنستطيع أن نتكلم عن القبول حين نقبل « لا شىء » ؟ وألا نقع حينئذ وقوعا صريحا فى مشاحنة لفظية جوفاء ؟ ألا ينبغى على العلم أن يصطنع « الآن » ما يتسم به من جدية وبعد عن

الانفعال ليقرر أن مهمته مقصورة على « ما هو موجود » فحسب؟ والعدم .. هل يمكن أن يكون بالنسبة للعلم سوى مصدر للفزع والوهم ؟

وإذا لم يتجاوز العلم ما له من حقوق ، ألفينا نقطة واحدة ثابتة وهى أن العلم لا يريد أن يعرف شيئا عن « العدم » . وهذا - فى نهاية الأمر - هو التصور العلمى المحكوم للعدم . نحن نعرف هذا العدم من حيث أننا لا نريد أن نعرف شيئا عنه ، عن هذا العدم .

العلم لا يريد أن يعرف شيئا عن العدم. ولكن من المؤكد أيضا أنه هنالك حيث يبحث العلم عن التعبير عن ماهيته الخاصة ، يهيب بالعدم لنجدته . فها هو يلجأ إلى ما يرفضه. فأى «تنافر» ذلك الذى يكشف عنه العلم فى حقيقته الجوهرية؟

وحينما نتأمل وجودنا الفعلى - بوصفه وجوداً يحدده البحث العلمى - نكون قد وقعنا فى ورطة. وفى هذه الورطة يكون ثمة سؤال قد تشكل فعلا، ولا يحتاج السؤال إلا أن يصاغ فى ألفاظه المحددة : ماذا عن العدم ؟

توضيح السؤال

يدفعنا توضيح السؤال عن العدم بالضرورة إلى الموقف الذى يجعلنا نعرف هل من الممكن أن تتلقى إجابة عنه ، أم أن الإجابة عنه مستحيلة .

وقد ذكرنا من قبل إن العدم قد قيل ، أى أنه استبعد - على العكس من ذلك - بواسطة العلم فى لا مبالاة مترفعة ، بوصفه « ما لا وجود له » .

ومع ذلك فلنحاول أن نتساءل عن العدم. ما العدم ؟ إن هذا السؤال يكشف للوهلة الأولى عن شىء غير مألوف . فنحن بتساؤلنا على هذا النحو ، نكون قد وضعنا العدم فعلا بوصفه شيئا « قائما » هو هذا أو ذاك، أى بوصفه «موجوداً» بيد أنه يختلف عن هذا اختلافا أساسيا ، ذلك أن التساؤل عن العدم - أى

السؤال عما هو وكيف يكون – « يقلب موضوع السؤال إلى عكسه » ، وبذلك يجرد السؤال نفسه عن موضوعه الخاص .

ويترتب على ذلك ، أن كل « إجابة » عن هذا السؤال مستحيلة منذ البداية ، ذلك أنها تتمثل – وفقا لقوة الأشياء – على النحو التالى : العدم « هو » هذا أو ذاك . « فالسؤال والإجابة – فيما يتعلق بالعدم – ينطويان على « الخلف » نفسه » .

وعلى هذا ، فليس ثمة ما يدعو حتى إلى أن يرفضه العلم ، فالقاعدة التى يقبلها الجميع بوصفها القاعدة الأساسية للفكر ، وقضية التناقض الذى يجب تحاشيه ، و « المنطق » العام كلها ، تقضى على هذا السؤال . ذلك أن الفكر الذى هو فى جوهره دائما تفكير فى شىء ما يجب أن يتصرف – من حيث هو تفكير فى العدم – ضد ماهيته الخاصة .

وما دمنا لا نستطيع أن نجعل من « العدم » بما هو كذلك – موضوعا ، فها نحن قد بلغنا نهاية بحثنا عن العدم – مفترضين فى كل هذا السؤال أن « المنطق » هو الحكم الأعلى ، وأن « العقل » هو الوسيلة . وأن الفكر هو الطريق المؤدى إلى إدراك العدم « فى أصله » وإلى تقرير إمكان الكشف عنه .

ولكن ، هل يجوز لنا أن نعتدى على سيادة « المنطق » ، وهل العقل هو السيد الحاكم حقا فى هذا السؤال عن العدم ؟ إننا لا نصل بمعونته إلا إلى تحديد عام جدا للعدم ، وإذا كنا نستطيع أن نضع العدم بوصفه مشكلة ، فليس ذلك إلا على أنه مشكلة تقضى على نفسها بنفسها ، لأن العدم هو سلب جملة الموجود ، هو اللاموجود الخالص البسيط ولكننا حين نعبر على هذا النحو ، نخضع العدم لتحديد أعلى هو السلب : فنحن نعرفه بوصفه شيئا منفيا و « السلب » – وفقا

لتعاليم « المنطق » السائدة التي لا تمس — عمليـــة من « عمليات العقل » . كيف نستطيع إذن أن ندعي في مسألة العدم ، وفي مسألة إمكان وضع هذا السؤال نفسه ، أننا نستغني عن العقل ؟ ومع ذلك ، هل ما نفترضه مقدما في هذه المسألة يقيني إلى هذا الحد ؟ هل تمثل « لا » وحالة كون الشيء منفيا ، وبالتالي السلب نفسه ، التصور «الأعلى» الذي يندرج تحت العدم بوصفه «نوعا جزئيا» من الشيء المنفي ؟ **ألا يوجد العدم إلا لأن النفي موجود ؟ أم الأمر على عكس ذلك ، فلا وجود للسلب إلا لأن العدم موجود ؟** هذا أمر لم يقطع فيه أحد برأي ، بل إنه لم يرتفع قط إلى مستوى السؤال الصريح. ونحن نقرر هنا: **إن العدم سابق في الأصل على «لا» وعلى السلب** .

فإذا كانت هذه القضية صحيحة ، فإن إمكانية السلب بوصفها عملية من عمليات العقل ، بل العقل نفسه ـ يعتمدان بصورة ما على «العدم» فكيف يستطيع العقل أن يدعي لنفسه حق البت في أمر العدم ؟ أليس من الممكن أخيراً أن يكون التناقض الظاهري في السؤال الخاص بالعدم والإجابة عنه قائما فقط على العناد الأعمى لعقل شارد ؟

وإذا كانت الاستحالة الصورية التي ينطوي عليها شكل السؤال عن العدم لا تثبط من عزيمتنا ، وإذا كنا حين نلتقي بهذه الاستحالة نضع السؤال على الرغم من ذلك ، فلابد أن نرضى على الأقل مايظل باقيا بوصفه المطلب الأساسي لإمكان وضع «أي» سؤال ، مهما يكن شأنه . وإذا كان يجب على العدم - أيا كان — أن يكون هو نفسه — « مضمون السؤال » فلابد أن « يعطى » أولا. ولابد أن يكون في استطاعتنا الالتقاء « به » .

فأين نبحث عن العدم ؟ وكيف نعثر عليه ؟ إلا ينبغي علينا — لكي نعثر

على شيء ما — أن تكون لدينامعرفة عامة بأن هذا الشيء موجود؟ والواقع أن الإنسان فى مبدأ الأمر ، وفى كثير من الأحيان ، لا يستطيع أن يبحث إلا حين يتوقع مقدما حضور الشيء الذى يبحث عنه . وما نبحث عنه الآن هو « العدم » فهل هناك فى نهاية الأمر بحث دون هذا التوقع . . . بحث ينطوى على كشف « خالص » ؟

وأيا كان الأمر ، فنحن نعرف العدم - حتى لو لم يكن ذلك إلا بوصفه تلك الكلمة التى تلوكها بألسنتنا كل يوم . وهذا العدم المبتذل ، العدم الشاحب المصاب بفقر الدم ، العدم الذى يحوم حول أقاويلنا دون أن يجعلنا نلاحظه ، هذا العدم نستطيع أن نخلع عليه بلا تردد ما يشبه التعريف ، فنقول :

العدم هو السلب الاساسى لجملة الوجود .

ألا يبدو أن هذا الوصف للعدم يشير أخيراً إلى الاتجاه الوحيد الذى يمكن أن يلتقى بنا فيه ؟

وينبغى أولا أن يعطى لنا « الموجود فى جملته » حتى يمكن أن يخضع من حيث « هو كذلك » للسلب الأساسى الذى يجب على العدم نفسه أن ينبثق منه .

ولكن ، بغض النظر عما تتسم به العلاقة بين السلب والعدم من إشكال ، فكيف نستطيع — نحن الفانين — أن نجعل مجموع الوجود فى جملته ميسراً فى ذاته ، ولنا ، فى الوقت نفسه ؟ كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نفكر فى « فكرة » الموجود فى جملته ، وأن ننفى بالفكر ما تخيلناه على هذا النحو ، ثم أن نفكر فيه بعد ذلك بوصفه « منفيا » . وبهذه الطريقة نصل إلى التصور الصورى للعدم «المتخيل» ، ولا نصل قط إلى «العدم نفسه» . غير أن «العدم» هو «لاشىء» ولا فرق بين العدم «المتخيل» والعدم «الحقيقى» هذا اذا كان من الحق أن العدم يمثل التسوية المطلقة Vollige Unterschiedslosigkeit (l'indifférence absolue)

أما بالنسبة للعدم «الحقيقي» أليس فى هذا رجوع الى المفهوم الغامض المتناقض عن العدم «الموجود» مرة أخرى؟ وهذه هي المرة الأخيرة التي تحاول فيها اعتراضات العقل أن تعطل بحثنا، هذا البحث الذي لايمكن أن يكتسب شرعيته الا من خلال «تجربة أساسية عن العدم».

وإذا كان يقينا أننا لن نستطيع أن ندرك جملة الموجود فى ذاته على الإطلاق، فليس أقل من ذلك يقينا أننا موجودون وسط هذا الموجود، وأنه يتكشف لنا فى مجموعه بطريقة أو بأخرى. وأخيراً، ثمة اختلاف جوهرى بين «ادراك مجموع» الموجود فى ذاته» و «شعورنا» بأننا وسط الموجود فى «مجموعه». العبارة الأولى مستحيلة من حيث المبدأ، أما العبارة الثانية، فهى واقعة مستمرة فى آنيتنا.

ويبدو — بلا شك — أننا لا نرتبط فى حياتنا اليومية الا بهذا الموجود أو ذاك فى كل مرة، وعلى وجه الدقة، وأننا نكرس أنفسنا تكريسا يستبعد ما عداه لهذا المجال من مجالات الموجود أو ذاك. وأيا كان مظهر التشتت الذى يصطنعه الابتذال اليومى، فإنه ما زال محتفظا دائما باتساق الموجود فى جملته، وان أخفاه ظل من الظلال. وحين لا نكون مشغولين شغلا خاصا بالأشياء أو بأنفسنا، فى هذه اللحظة، وهذه اللحظة بالذات يطغى علينا هذا «المجموع»، فى «الملال الحقيقى» مثلا، وهذا الملال الحقيقى يكون بعيداً فى الحالة التى نمل فيها من هذا الكتاب أو من تلك المسرحية، من هذا الانشغال أو ذلك الفراغ، ولكنه يبزغ حين «نمل» بوجه عام. والملال العميق الذى يرتق كالغمامة الصامتة فى أغوار الآنية، يقرب بين الناس والأشياء، وبينك، فى سوية عجيبة. وهذا الملال يكشف عن الموجود فى جملته.

وتتاح لنا إمكانية أخرى لهذا الكشف في « السرور » الذي يتولد عن الحضور ، لا حضور مجرد « الشخص » ، ولكن « حضور » الشخص العزيز علينا .

وأمثال هذه الأحول العاطفية التي « تكون » فيها في هذه « الحالة » أو تلك تجعلنا نشعر بأننا وسط الموجود في مجموعه ، وأن ما فيه من توتر يتغلغل في حنايانا . والموقف العاطفي الذي يجعلنا نشعر بهذا التوتر لا يكشف لنا بطريقته في كل مرة عن الموجود في مجموعه فحسب ، ولكن هذا الكشف الذي هو أبعد ما يكون عن مجرد حادثة بسيطة ، هو في الوقت نفسه « الحدوث » الجوهري الذي « تتحقق » فيه آنيتنا .

وإن ما تطلق عليه اسم «العواطف» ليس ظاهرة مصاحبة (epiphénomène) Begleiterscheinung عابرة في سلوكنا الفكري والإرادي ، كما أنها ليست مجرد دافع لهذا السلوك ، وليست أيضاً حالة باقية ببقاء الشيء ، حالة تتدبر بها أمورنا على هذا النحو أو ذاك .

ومع ذلك فإنه إذا كانت هذه الحالات العاطفية تضعنا على هذا النحو في حضرة الموجود في جملته ، فإنها تخفي عنا « العدم » الذي نبحث عنه . ونكون الآن أقل تمسكاً بالرأي القائل بأن سلب الموجود في جملته ، كما تكشف عنه أحوالنا العاطفية — يضعنا في حضرة العدم ، لأن هذا لا يمكن أن يحدث إلا في « حالة عاطفية » تكشف لنا عن العدم ، في فعل كاشف له « معناه الخاص تماماً » .

فهل تحدث في آنية الإنسان حالة وجدانية يوضع فيها الإنسان في حضرة العدم ذاته ؟

أما أن يحدث هذا ، فأمر ممكن ، وإن يكن ذلك بصورة نادرة ، ودون أن تكون له حقيقة إلا في لحظات معينة ، وذلك في تلك الحالة العاطفية الأساسية

التى هى القلق Angst . ولا نعنى بهذا القلق ، الجزع الشائع غاية الشيوع والذى ينطوى بطبيعته على استعداد للخوف ، هذا الضرب من الجزع ليس أيسر من أن نلتقى به فى كثير من الأمثلة . القلق يختلق اختلافا جوهريا عن الخوف ، ونحن إذا عانينا الخوف ، فإن ذلك يكون دائما إزاء هذا الموجود « المعين » أو ذاك الذى يهددنا على هذه الصورة « المحددة » أو تلك . و « الخوف إزاء .. » شىء ما ، هو دائما خوف من « أجل » شىء معين . ولأن طبيعة الخوف هى دائما هذا التحدد « إزاء » و « من أجل » ما نخاف منه ، فإن الإنسان الخائف يكون دائما « مقيداً » بما يخاف منه . وفى الجهد الذى يبذله لإنقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين — يفتقر إلى الأمن فى علاقته بـ « الآخر » ، أى أنه يصاب بنوع من « فقدان الصواب » بوجه عام .

أما القلق فلا يتيح لمثل هذا الاضطراب أن يقع ، بل على العكس ، يسود فى القلق ضرب من الهدوء العجيب . ومن الحق أن القلق هو دائما « قلق إزاء .. » ولكنه ليس قلقا إزاء هذا الشىء أو ذاك ، والقلق « إزاء ... » هو دائما قلق « من أجل ... » ، ولكنه ليس قلقا من أجل هذا الشىء أو ذاك . ومع ذلك فإن عدم تحدد ما « منه » و « عليه » نقلق ليس افتقاراً خالصا مطلقا للتعين وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أى تعين كان ، ومن الممكن إيضاح ذلك بتفسير معروف تمام المعرفة .

ففى القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشىء الذى نشعر إزاءه بالضيق ، فالأشياء جميعا ، ونحن أنفسنا ، نغوص فى نوع من الاستواء . ومع ذلك لا يحدث هذا بمعنى إختفاء الأشياء إختفاء خالصا بسيطا ، ولكن فى « انسحابها » على هذا النحو ، « تستدير » الأشياء نحونا . وانزلاق الموجود فى جملته هذا الانزلاق الذى يسيطر علينا فى القلق ، هو ما يثير فى نفوسنا ذلك الضيق ، إذ لا يبقى لنا شىء

نستند إليه ، وفى انزلاق الموجود بأسره ، لا يتبقى لنا سوى هذا « اللاشىء » .

القلق يكشف عن العدم :

وفى القلق « نرتق معلقين » ، أو بتعبير أوضح : القلق يمسك بنا مرتقين على هذا النحو ، لأنه يحدث إنزلاقا للموجود بأسره . وتبعا لذلك فإننا نحن أنفسنا ـ نحن الناس الموجودين — نشعر بأننا ننزلق وسط الموجود مع الموجود فى الوقت نفسه . ولهذا السبب ، لست « أنت » أو « أنا » الذى يأخذ القلق بخنقه ، و « لكننا » نشعر به على هذا النحو . ولا وجود فى هذه اللحظة إلا للآنية الخالصة « المحققة » لحضورها فى القلق الذى لا يسمح لها بأن تتعلق بشىء .

وفى القلق يرتج علينا القول ، لأن الموجود بأسره قد انزلق ، وحاصرنا القلق من كل جانب ، وكل عبارة تنطق بفعل الوجود ، تصمت فى حضرته . وإذا كان من الحق أننا نحاول فى كثير من الأحيان ، حين يصيبنا حصر القلق أن نملأ فراغ الصمت بقول نلقيه على عواهنه ، فليس ذلك أيضا غير شاهد على حضور « العدم » .

أما أن القلق يميط اللثام عن العدم ، فهذا ما يؤكده الإنسان نفسه حين ينحسر عنه القلق . وبالنظرة الثاقبة التى ما برحت تحمل الذكرى الغضة لتجربة القلق نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول ، بأن هذا الذى قلقنا « عليه » و « من أجله » لم يكن « فى الحقيقة » شيئاً . والواقع أن العدم نفسه — بما هو كذلك — كان موجوداً هناك .

وبهذه التجربة الأساسية فى القلق نكون قد التقينا « بهذا الحدوث » الذى تتحق فيه الآنية ؛ وفى هذه التجربة رفع الغطاء عن القلق ، وابتداء من هذه النقطة ينبغى أن نتساءل عنه : ماذا عن العدم ؟

الاجابة عن السؤال

الإجابة التى هى وحدها جوهر بحثنا قد بلغناها منذ أن انتبهنا إلى أن السؤال المتعلق بالعدم قد وضع وضعا « حقيقيا » . ومهمتنا الآن هى إنهاء تحول الموجود الإنسانى بحضوره الحقيقى ، وهو تحول يحدث فينا بواسطة القلق حتى نستطيع أن نضع أيدينا على العدم الذى يفصح عن نفسه فيه ، والقبض عليه بالصورة التى يفصح بها عن نفسه . ويترتب على ذلك واجب آخر ، وهو أن « نستبعد » عمداً سائر صفات العدم التى « لا تنشأ » عن التقائنا به حقيقة .

العدم يكشف عن نفسه فى القلق ، ولكنه لا يكشف عن نفسه بوصفه موجوداً . كما أنه لا يعطى لنا بوصفه موضوعا . وليس القلق هو فعل تصور العدم . ومع ذلك فإن العدم يكشف بواسطة القلق وفيه ، لا بمعنى أن العدم يظهر فى حالة منفصلة إلى « جانب » الموجود فى جملته ، الذى يكون فريسة للضيق الذى نشعر به . ونحن نؤثر على ذلك أن نقول : إن العدم يتمثل فى القلق « دفعة واحدة بعينها » مـــع الموجود . فما معنى هذا اللاإنقسام ، هذه « الدفعة الواحدة بعينها » ؟

فى القلق ، يصبح الموجود بأسره مزعزعا hinfällig . فبأى معنى يحدث ذلك ؟ إن الموجود لم يعدم بواسطة القلق ، حتى يترك العدم باقيا . فكيف تسير الأمور على هذا النحو ، ما دام القلق « عاجزا » تمام العجز إزاء الموجود فى جملته ! الحقيقة أن العدم يكشف عن نفسه مع الموجود وفى الموجود من حيث أن هذا يلفت منا وينزلق بأسره ،

وإذا لم يحدث فى القلق « أى إعدام » aucun anéantissement (keine Vernichtung) للموجود فى جملته ، فالأولى أننا لا نستطيع أن ننفى الموجود

في جملته لكي نصل في نهاية الأمر إلى العدم ، وبغض النظر عن أن القلق — من حيث هو كذلك — غريب على الإجراء الصريح لصيغة سلبية ، فإننا نصل متأخرين دائماً حين نعتقد أننا بالسلب نشئ العدم . لقد التقينا بالعدم من قبل . ولقد ذكرنا أن العدم يظهر « دفعة واحدة بعينها » مع الموجود الذي ينزلق بأسره .

وفي القلق حركة « ارتداد إزاء ... » ، وهذه الحركة ليست ، بلاشك ، فراراً ، وإنما هي سكون المأخوذ . وهذا « الارتداد إزاء » يتخذ من العدم مصدره ، فالعدم لا يجذب شيئاً إليه ، وإنما على العكس من ذلك ، هو في جوهره نبذ (abweisung) répulsion . ولكنه حين ينبذ ، فإن نبذه هو الطرد الذي يطلق الانزلاق ، وهذا الانزلاق هو الذي يحيل إلى الموجود الذي « يبتلعه » في جملته . وهذا الطرد « النافر » تماما الذي يحيل إلى الموجود الموشك على الانزلاق في جملته ، هو ما يسيطر به العدم على الآنية في حالة القلق ، والذي يعدم من حيث هو كذلك ، ماهية العدم ، أي الاعدام le néantissement (Nichtung) . وكما أنه ليس « إعداما » للموجود ، فإنه لا ينشأ عن سلب . وفعل العدم لا يندرج تحت الإعدام anéantissement أو السلب négarion : « العدم نفسه هو الذي يعدم » das Nichts selbst nichtet

وليس فعل العدم (nichten) néantir حدثاً جزافيا ، ولكنه ، بوصفه طرداً نابذاً على الموجود المنزلق بأسره ، يكشف عن هذا الموجود في « غربته » الكاملة التي كانت محتجبة حتى ذلك الحين ، وهو الذي يكشف عنه بوصفه « الآخر المحض » في مواجهة العدم .

وفي الليل الصافي لعدم القلق يظهر الكشف « الأصيل » للموجود بأنه موجود وليس معدوماً . وهذا الـ « وليس معدوما » الذي أضفناه ليس شرحا مضافا ، ولكنه الشرط الأولى الذي يجعل من الممكن الكشف عن الموجود بوجه عام ،

ـوة كمن ماهية العدم الذى يعدم منذ البداية فى أنه يضع الآنية وجهاً لوجه أمام الموجود بما هو كذلك .

وبفضل الكشف الأصيل للعدم ، وبه وحده ، تستطيع آنية الإنسان أن تتجه « صوب » الموجود ، وأن تنفذ « فيه » . ولكن من حيث أن كل آنيه وفقاً لماهيتها تكون على علاقة بالموجود ، أى بما ليست عليه ، وبما هى عليه فعلا ، فإن الآنية بما هى آنية تصدر دائماً عن العدم المكشوف .

والآنية Dasein معناها : أن يجد الإنسان نفسه واقعا داخل العدم .

والوقوع داخل العدم معناه أن تنبثق كل آنية « عبر » الموجود بأسره ، وهذا البزوغ عبر الموجود ، نسميه « العلو » ، Transzendenz ، Transcendance .

فإذا لم تكن الآنية — فى مبدأ ماهيتها — لا تعلو ، أى إذا لم تبق داخل العدم ، إذا لم تفعل ذلك فإنها لن تستطيع مطلقا أن تقيم علاقة « مع » الموجود ، وتبعا لذلك « مع » نفسها .

ودون الكشف الأصيل للعدم ، لن يكون ثمة وجود ذاتى ، أو حرية .

وهكذا نصل إلى الاجابة عن السؤال الخاص بالعدم . ليس العدم شيئا ، كما أنه ليس موجوداً بوجه عام . والعدم لا يظهر « لذاته » ، ولا إلى جانب الموجود الذى يلتحم به إن صح هذا التعبير . العدم هو الشرط الذى يجعل الكشف عن الموجود ، بما هو كذلك ، ممكنا بالنسبة للآنية . ولا يؤلف العدم التصور المقابل لـ « موجود » وإنما ماهية « الوجود ذاته » تتضمن العدم منذ البداية ، وفى « وجود » الموجود ينشأ فعل العدم (Das Nichten des Nichts) le néantir du Nèant

فلنعبر الآن عن فكرة أحجمنا طويلا عن الافصاح عنها . إذا كانت الآنية لا تستطيع أن تقيم علاقة « مع » الوجود إلا بالبقاء داخل العدم ، وإذا كانت

لا نستطيع أن « توجد - إلا على هذا النحو فحسب ، وإذا كان العدم لا ينكشف أصلا إلا فى القلق ، ألا ينبغى أن نحلق « باستمرار » فى هذا القلق لكى نستطيع أن نوجد على الاطلاق ؟ ألم نعترف نحن أنفسنا بأن هذا القلق الأصيل « نادر » الحدوث ؟ ولكننا موجودون جميعا قبل كل شىء ، كما أننا على علاقة بالموجود ، وعلى علاقة بما لسنا إياه ، وبما نحن إياه — دون هذا القلق ، أليس هذا القلق محض اختراع تعسفى ، والعدم الذى نسبناه إليه مجرد مبالغة ؟

ومع ذلك ، ماذا تعنى هذه الكلمات : إن القلق الأصيل لا يحدث إلا فى لحظات « نادرة » ؟ إنها لا تعنى شيئا سوى هذا : إن العدم يكون فى البداية وفى أغلب الأحيان « مخفيا » فى طبيعته الأصلية . فما هذا الذى يخفيه ؟ إنه يخفى بهذه الواقعة وهى أننا بهذه الطريقة المحددة أو تلك ، نكرس أنفسنا بتمام التكريس للموجود . وكلما ارتبطنا فى أوجه نشاطنا المختلفة بالموجود ، وكلما كنا أشد حرصا على ألا ينزلق بما هو كذلك ، ازداد انصرافنا « عن » العدم . ولكننا فى الوقت نفسه ندفع أنفسنا بكل يقين إلى سطح ما هو « عام » فى الآنية .

ومع ذلك ، فإن هذه الطريقة المستمرة ، وإن تكن غامضة ، فى الانصراف عن العدم لا تتجاوز حدوداً معينة ، بفضل ماله من معنى خاص به . فالعدم يحيلنا فى فعل الاعدام (Nichten) son néantir « إلى » الموجود ، على وجه الدقة . والعدم يعدم بلا انقطاع ، دون أن نعرف حقيقة — ضمن المعرفة التى نتحرك فيها داخل نظام الحياة اليومية — ما يدور على هذا النحو .

ولكى نشهد ظهور العدم آنيتنا ، واستمراره وانتشاره ، هل هناك شهادة أقوى تأثيراً من « السلب » ؟ فلابد أن يؤلف هذا السلب جزءاً متكاملا مع ماهية الفكر الانسانى . وكل سلب يتم التعبير عنه بأن ننطق لفظة « لا » فيما يتعلق بموضوع « ما « لا » وجود له » . غير أن هذه الـ « لا » لا يضيفها السلب من

تلقاءنفسه ليقحمها بطريقة ما على أنها وسيلة للتمايز والتضاد والنسبة للمعطى. وعلى هذا، كيف يدخل السلب من تلقاء نفسه هذه الـ « لا »، إذا لم يكن يستطيع أن ينفى إلا إذا أعطى له مبدئياً شيء قابل للنفى؟ ولكن، كيف يمكن أن نتصور شيئاً قابلا للنفى، على أنه ليس موجوداً إلا بشرط ألا يتوقع كل فكر بما هو كذلك أن يلقى نظرة على هذه الـ « لا »؟ وهذه الـ « لا » لا يمكن أن تكشف بدورها إلا إذا استخلصنا أصلها — وهو فعل العدم بوجه عام، وبالتالى العدم نفسه — من حجب الظلام. وليس السلب هو الذى يولد هذه الـ « لا »، وإنما السلب « مؤسس » عليها، وهى بدورها تستمد أصلها من « فعل الإعدام ». وليس السلب — فضلا عن ذلك — سوى حالة من حالات السلوك الذى يعدم أى حالة مؤسسة منذ البداية على فعل الإعدام.

وبهذا يبرهن على القضية التى ذكرناها آنفا فى خطوطها الأساسية، ومؤداها أن العدم هو الأصل فى السلب، لا العكس. وإذا تحطمت قدرة « العقل » على هـــذا النحو فى ميدان السؤال الخاص بالعدم والوجود، فبهذا أيضا يتقرر مصير حكم « المنطق » داخل الفلسفة. بل إن فكرة « المنطق » نفسها « تتحلل » فى دوامة يثيرها تساؤل أشد أصالة.

ومهما تنوعت وتعددت الأحوال التى فيها يشيع السلب نفسه فى كل فكر — إضماراً أو تصريحا — فلا يمكن أن يكون السلب هو الشاهد الوحيد السليم الحاسم فى هذا الكشف عن العدم الذى تنطوى عليه الآنية فى جوهرها. والواقع أن السلب لا يمكن أن يدعى أنه الحالة الوحيدة، أو حتى أنه يقوم بدور رئيسى فيما يتعلق بالسلوك المعدم الذى تبقى فيه الآنية وقد أصابتها هزة نتيجة « لفعل الإعدام ». وربما كانت شراسة « المقاومة » وضراوة « البغضاء » أعمق هوة من

مجرد السلب المنطقى الخالص وإن ألم « الرفض » وقسوة « المنع » لأكثر مسئولية» كما أن مرارة « الحرمان » أشد وطأة على النفس .

« هذه » الإمكانيات جميعا للسلوك المعدم — هذه القوى التى تحتمل الآنية مصيرها الأليم — دون أن تسيطر عليها تمام السيطرة — ليست مجرد أنواع من السلب الخالص البسيط . غير أن هذا لا يمنعها من التعبير بـ « لا » وبالسلب. ومن الحق أن فراغ السلب ورحابته يتكشفان على هذا النحو بصورة أفضل .

وشعور الآنية بأن السلوك المعدم يتغلغل فى أنحائها يشير إلى ظهور العدم ظهوراً مستمراً — وإن يكن غامضا — هذا العدم الذى يكشف عنه القلق وحده فى حالته الأصيلة . وهنا يكمن السبب الذى يجعل هذا القلق الأصيل «مكبوتا» فى الآنية فى أغلب الأحيان . القلق موجود ، ولكنه نائم فحسب ، وأنفاسه تتردد باستمرار من خلال الآنية : وهذه الأنفاس تكون أضعف ما تكون فى آنية « الوجلين » ولا نكاد نلحظها فيمن يبدو عليه الانشغال بالعمل ، والذى يردد دون وعى : « نعم ، نعم » و « كلا ، كلا » ؛ وتزداد علواً عبر سر الآنيه المنطوية على نفسها ؛ وتشتد إلحاحاً عند من كانت « الشجاعة » مستقرة فى أعماقه. بيد أن هذا الضرب الأخير لا يتولد إلا من أجل مايجود بنفسه فى سبيله ، لانقاذ العظمة النهائية للآنية .

ولا يحتمل قلق الرجل الشجاع أن نضعه فى « معارضة » السرور ، أو حتى فى معارضة المتعة السهلة التى نستخلصها من ممارسة نشاط هادىء ، ويتحالف عبر هذه النقائض « تحالفا » سريا مع الرزانة ، ومع عذوبة الرغبة الخلاقة الفعالة .

ومن الممكن أن يستيقظ القلق الأصيل فى الآنية فى أية لحظة ، ولايحتاج إلى أى حدث « شاذ » لإيقاظه . وبمقدار عمق سيطرته ، يمكن أن يكون الدافع

لإثارته غاية فى التفاهة . ومع أنه متأهب « باستمرار » للقيام بوثبة جديدة ، فإنه « من النادر » أن يقوم بهذه الوثبة ، لكى يجرنا إلى حالة من التعلق .

وحين تجد الآنية نفسها داخل العدم بسبب ذلك القلق المحتجب ، يصبح الإنسان « حارسا » Platzhalter للعدم . وإن ما تتصف به من « تناه » finitude يجعلنا عاجزين عن المثول فى حضرة العدم الأصيلة باختيارنا وتصميمنا . فهذا « التناهى » يحفر ويفتح فى الآنية هوة بحيث « يتأتى » تناهينا بأعمق ما فيه — على الحرية .

والبقاء داخل العدم بسبب القلق المحتجب معناه بالنسبة للآنية تجاوز الموجود بأسره ، وهذا هو « العلو » .

وينبغى أن يؤدى بنا تساؤلنا عن العدم إلى الميتافيزيقا نفسها . وكلمة ميتافيزيقا مشتقة من الكلمة اليونانية τὰ μετὰ τὰ φυσικά (ما — بعد — الطبيعة) . وقد فسر هذا العنوان الغريب فيما بعد على أنه يشير إلى التساؤل الذى يتجاوز الموجود بما هو كذلك (μετά معناها « بعد » « عبر » ، « فيما وراء ») .

والميتافيزيقا هى التساؤل الذى يتجاوز الموجود الذى عنه تسأل ، لتسترده بما هو كذلك ، وفى جملته ، فى تصور عقلى .

وحين نتساءل عن العدم نتجاوز بهذا المعنى الموجود بما هو موجود مأخوذاً فى جملته . وعلى هذا النحو يتحول هذا السؤال إلى سؤال « ميتافيزيقى » . وقد ذكرنا فى مستهل هذا البحث صفتين للأسئلة التى من هذا النوع ، فكل سؤال ميتافيزيقى يشمل — من ناحية — الميتافيزيقا بأسرها ، ومن ناحية أخرى ، تجد كل آنية متسائلة نفسها متضمنة ومندرجة فى كل سؤال ميتافيزيقى .

فالى أى مدى يتغلغل السؤال عن العدم فى الميتافيزيقا بأسرها ، وإلى أى مدى يشملها ؟

لقد عبرت الميتافيزيقا عن نفسها فى موضوع العدم ، منذ أزمنة غابرة ، بهذه القضية الغامضة ـ والحق يقال: «من العدم لم يكن شىء» (ex nihilo nihil fit) وعلى الرغم من أن العدم ـ فى مناقشة هذه القضية ـ لم يصبح المشكلة الحقيقية قط ، فانها (أى هذه المناقشة) قد أوضحت من خلال هذا الانتباه إلى العدم ، فى كل مرة ، تصور « الموجود » الذى يؤسسه ويوجهه .

وتتصور الميتافيزيقا القديمة العدم على أنه اللاموجود non-existant (Nichtseiende) أى أنه المادة المفتقرة إلى صورة والتى لا تستطيع أن تتشكل بنفسها إلى شىء موجود له وبالتالى تمثل « صورة εἶδος (ومعناها « ما نشاهده») الموجود هو الصورة التى تشكل نفسها ، والذى يتمثل من حيث هو كذلك فى الصورة (أى « فيما نشاهده ») أما أصل هذا التصور عن « الوجود » ومشروعيته وحدوده، فلا تظفر بأية مناقشة ، كما لا يظفر العدم نفسه .

أما العقيدة « المسيحية » فعلى العكس ، تنكر حقيقة هذه القضية « من العدم لم يكن شىء » : وتحول دلالة العدم بأن تفهمه على أنه الغياب(١) الأساسى للموجود خارج الله ex nihilo fit ... ens creatum «من العدم خرج الموجود المخلوق» وهكذا يصبح العدم الفكرة المضادة للوجود الحقيقى، أو للوجود الأسمى أو الله بوصفه الموجود غير المخلوق Ens increatum . وهنا أيضاً يعلن تفسير « العدم »

---

(١) بالرجوع إلى أصلها الاشتقاقى الصارم ab(s)ehtia ، أى اللا ـ وجود (كوربان) .

عن ماهية التصور الأساسى « للوجود » . غير أن المناقشة الميتافيزيقية للوجود تقف على نفس المستوى الذى تقف عليه مناقشة العدم . والواقع أن مسألتى الوجود والعدم بما هما كذلك لم توضعا لا هذه ولا تلك . ولهذا السبب لم يفطن أحد إلى هذه الصعوبة وهى : إذا كان الله يخلق من العدم ، فلا بد أن يكون فى استطاعته إقامة علاقة « مع » العدم . ولكن ، إذا كان الله هو الله ، فإنه لا يستطيع أن يعرف العدم ، هذا إذا كان من الحق أن « المطلق » يستبعد عن ذاته كل نقص فى الوجود .

هذا العرض التاريخى الغليظ يبين لنا العدم بوصفه فكرة مناقضة « للوجود الحقيقى » ، أى باعتباره نفياً له . ولكن ، ما أن يصبح العدم مشكلة بطريقة أو بأخرى ، حتى لا تتلقى هذه العلاقة المتناقضة تعريفاً أوضح فحسب ، بل إنها تثير لأول مرة التساؤل الميتافيزيقى الحقيقى عن « وجود » الموجود . ولا يظل العدم المضاد غير المتعين بالنسبة « للوجود » ، ولكنه يكشف عن نفسه بوصفه مكوناً لوجود هذا الموجود .

« الوجود الخالص والعدم الخالص هما إذن شىء واحد(١) » هذه العبارة التى قالها هيجل مابرحت صادقة فالوجود والعدم يؤلف كل منهما الآخر ، لا لأن كلا منهما يتفق مع الآخر — على ضوء مفهوم هيجل للفكر — فى لا تعينه ومباشرته (Unmittelbarkeit (immédiateté ، ولكن لأن « الوجود » نفسه « متناه » فى ماهيته ، ولا يتبدى إلا فى علو الآنية التى تظهر فى « العدم » ، عبر الموجود .

وإذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال الشامل

---

(١) هيجل : « علم المنطق » ك ١ « مجموع مؤلفاته » ج ٣ ، ص ٧٤ .

للميتافيزيقا ، فان مشكلة العدم تثبت أنها من طبيعة تحيط بالميتافيزيقا كلها . وفى الوقت نفسه تتغلغل مسألة العدم فى الميتافيزيقا كلها ، من حيث أنهـا ترغمنا على مواجهة مشكلة « أصل السلب » أى من حيث أنها تدفعنا إلى تقرير مسألة السيادة الشرعية « للمنطق » فى ميدان الميتافيزيقا .

وبهذا تتخذ القضية القديمة القائلة : « من العدم لم يكن شيء » معنى آخر، معنى يتعلق بمشكلة الوجود ذاته ، بحيث يمكن أن تجرى على هذا النحو : « من العدم كان كل وجود ، بما هو وجود» ex nihilo omne ens qua ens fit ولا يصل الموجود فى جملته إلى ذاته إلا فى عدم الآنية ، وفقا للإمكانية التى تخصه وحده لحسب ، أى وفقا لحالة متناهية . كيف يجر السؤال عن العدم ، إذا كان سؤالا ميتافيزيقياً ... كيف يجر إليه آنيتنا التى تسأل ؟ لقد وصفنا آنيتنا بأنها محددة فى جوهرها بـ « العلم » . فإذا كانت آنيتنا المعرفة على النحو متضمنة داخل السؤال عن العدم ، فذلك لأن مثل هذا التساؤل يفضى بالضرورة إلى « وضع الآنية موضع التساؤل » .

والانية العلمية تقوم بساطتها وحدتها Schärfe فى كونها ذات علاقة ممتازة بالوجود نفسه وبه وحده ، فالعلم يريد أن يستبعد العـدم بحركة فيها كثير من التعالى ، ومع ذلك فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا عن العدم أن هـذه الآنية العلمية ليست ممكنة إلا إذا بقيت داخل العدم . وهى لا يمكن أن تفهم ذاتها فيما هى عليه إلا إذا « لم » تستبعد العدم . والرصانة والتفوق اللذان نعزوهما إلى العـلم ليسا أكثر من مزحه ، إذا لم يأخذا العدم مأخذ الجد . ولأن العدم قد أميط عنه اللثام ، ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم أن يجعل من الوجود ذاته موضوعا لبحثه . وصدور العلم من الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذى يجعل العلم قادراً دون انقطاع على مواصلة مهمته الجوهرية التى لا تتألف من حشـد

المعارف وترتيبها ، وإنما فى أن يفتح فى كشف متجدد دائما : « المجال الكلى للحقيقة « l' espace total de la Vérité فى « الطبيعة » و « التاريخ ».

ولأن العدم يتبدى لنا فى أساس الآنية ، وعلى هذا النحو فحسب ، تتمكن « الغرابة » التامة للموجود من التهجم علينا . ولا يستيقظ الموجود ويبدى «دهشة» إلا بشرط واحد ، هو أن تضيق هذه الغرابة عليه الخناق . وبسبب الدهشة وحدها — أى بظهور العدم — ينبثق السؤال : « لماذا ؟ » ولأن هذا التساول « لماذا ؟ » ممكن ، بما هو كذلك ، نستطيع أن « نتسائل بصورة محددة عن العلل ، وأن نؤسس العلل » ، ولأننا نستطيع أن نتساءل وأن نؤسس ، وكل إلى « وجودنا » مصير « الباحث » .

والسؤال عن العدم يضعنا « نحن أنفسنا » ، نحن الذين نتساءل ، موضع السؤال ، ولهذا كان سؤلا ميتافيزيقيا .

ولا تستطيع الآنية أن تقيم علاقة مع الموجود إلا إذا بقيت داخل العدم . وتجاوز الموجود « يحدث فى ماهية الآنية » ، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها ، وهذا يتضمن أن الميتافيزيقا تؤلف « طبيعة الإنسان ». فهى ليست تخصصا مقصورا على الفلسفة المدرسية، كما أنها ليست ميدانا مغلقا للشطحات الخيالية . إن الميتافيزيقا هى الحادث الأساسى فى الآنية . إنها الآنية نفسها .

وتستقر حقيقة الميتافيزيقا فى هذا الأساس السحيق abgründiger grund وإلى جوارها « مباشرة » تقوم الإمكانية التى تهددها دون انقطاع ، وأعنى بها إمكانية الوقوع فى أعمق الأخطاء . ولهذا السبب لا تعادل صرامة أى علم جدية الميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تقاس بمعيار فكرة العلم .

فإذا سألنا أنفسنا حقيقة عن العدم ، وأوضحنا طبيعة هذا السؤال على النحو الذى أوردناه آنفا ، فإننا لا نكون قد عرضنا الميتافيزيقا من الخارج ، كما أننا لم ننقل إلى داخلها أنفسنا فحسب ، ذلك أننا لا نستطيع أن ننقل أنفسنا إليها ،

لأننا منذ أن نوجد نكون دائما فيها : (أفلاطون ، محاورة ، فايدروس ، ٢٧٩ أ) :

φῦσει, γὰρ, ὦφίλε, ἔνεστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ

« التفلسف » موجود « ما وجد الانسان » .

والفلسفة — كما نسميها — ليست إلا تحريك الميتافيزيقا للمسير، فالميتافيزيقا تصل الفلسفة إلى ذاتها وإلى واجباتها « الصريحة » . ولا تشرع الفلسفة فى المسير الا حين « أقحم » وجودى الخاص اقحاما من نوع خاص فى الإمكانيات الأساسية للآنية فى جملتها . والعوامل الحاسمة بالنسبة لهذا الاقحام هى : أولا : افساح المجال للموجود فى جملته ، ثانيا : اطلاق الذات للوقوع فى العدم ، أى التحرر من الأوهام التى تسيطر على كل منا والتى نحاول فى العادة الإغضاء عنها ، وأخيراً ، افساح المجال لذبذبات هذه الحالة من الترنيق schweben (suspens) حتى تسلمنا بلا انقطاع الى السؤال « الأساسى » فى الميتافيزيقا ، السؤال الذى ينتزع « العدم » نفسه :

لماذا كان ثم وجود ، ولم يكن عدم ؟

ترجمة

فؤاد كامل

حاشـــية

ترجمـــة

فؤاد كامل

حاشية

« الميتافيزيقا — مهما تكن مجردة قريبة من التفكير — هى الكلمة التى يتجنبها معظمنا كما يتجنبون شخصاً أصيب بالطاعون » . (هيجل ١٧٧٠—١٨٣١) — مجموعة مؤلفاته — الفقرة ١٧ ص ٤٠٠ .

* * *

مازال سؤالنا : « ما الميتافيزيقا؟ » قائماً . وهذه الحاشية بمثابة توطئة لأولئك الذين يواصلون البحث عن إجابة على هذا السؤال . وسؤالنا « ما الميتافيزيقا ؟ » يذهب إلى ما وراء الميتافيزيقا ، ذلك أنه ينشأ عن طريقة فى التفكير قد دخلت فعلا إلى منطقة التغلب على الميتافيزيقا . ومن طبيعة مثل هذه الانتقالات أنها مرغمة — فى حدود معينة — على اصطناع لغة المجال الذى تساعد فى التغلب عليه ؛ ومع ذلك ينبغى ألا تؤدى بنا الظروف الخاصة التى تجرى فيهـــا بحثنا عن طبيعة الميتافيزيقا إلى الرأى الخاطىء الذى يذهب إلى أن هذا السؤال ملزم بأن يجعل العلوم نقطة بدايته . فلقد نفذ العلم الحديث بطرائقه المختلفة فى تصور الموجود ، وفنونه المتباينة فى إقرار الموجود — نفذ إلى تلك السمة الأساسية للحقيقة التى بمقتضاها يتسم كل ماهو موجود بإرادة الإرادة ، ونموذجها الأولى وهو « إرادة القوة قد بدأ فى الظهور ، باعتبارها — أى « إرادة القوة » — المثال الذى بدأت

منه الظواهر جميعاً . » والإرادة — بوصفها السمة الأساسية لكينونة الموجود Seindheit des Seinden هى معـــادلة الموجود بالحقيق The Real (das Wirkliche) على نحو تستمد منه حقيقة ما هو حقيق قوة تمكن من إيجاد موضوعية عامة . والواقع أن العلم الحديث لا يخدم الغرض الموكول إليه أصلا ، كما أنه لا يسعى إلى « الحقيقة فى ذاتها » . وهو بوصفه منهجاً لإحالة الموجود موضوعياً عن طريق الحساب ، يكون بمثابة شرط تفرضه إرادة الإرادة ، ومن خلاله تحافظ على سيادتها . ولكن ، لما كانت كل إحالة موضوعية لما هو موجود تنتهى إلى تجهيز الموجود وحمايته ، وبذلك تزود نفسها بإمكانية التقدم ، فإن الإحالة إلى الموضوعية تتورط فيما هو موجود بحيث لا تستطيع منه فكاكا ، فتنظر إليه على أنه الوجود Sein . وهكذا تؤذن كل علاقة بالموجود بمعرفة الوجود ، ولكنها تشهد فى الوقت نفسه على عجزها عن التحقق بنفسها من صدق هذه المعرفة . ذلك لأن هذه الحقيقة التى تصل إليها هى مجرد حقيقة عن الموجود . والميتافيزيقا هى تاريخ هذه الحقيقة ، وهى تحدثنا عن ماهية الموجود بأن تحيل كينونته إلى تصور . وفى كينونة الموجود تفكر الميتافيزيقا فى فكرة الموجود ، ولكن دون أن تستطيع — بطريقتها الخاصة فى التفكير — تأمل حقيقة الوجود . والميتافيزيقا تتحرك فى كل ناحية من مجال حقيقة الوجود ، تلك الحقيقة التى تظل أساساً مجهولا لا سبيل إلى سبر غوره . ولكن ، على فرض أن الموجود لا ينشأ عن الوجود فحسب ، بل إن الوجود نفسه — على نحو أشد أصالة — يستقر فى حقيقته ، وأن حقيقة الوجود هى وجود الحقيقة ، حينئذ لابد أن نسأل بالضرورة: ما الميتافيزيقا فى أساسها نفسه ؟ ومثل هذا السؤال ينبغى أن نفكر فيه ميتافيزيقيا ، وفى الوقت نفسه أن نفكر فى « أساس » الميتافيزيقا ، أى أنه لم يعد سؤالا ميتافيزيقيا . وهكذا لا بد أن تظل مثل هذه الأسئلة غامضة غموضاً جوهرياً .

ومن ثم ، فإن كل محاولة لتتبع سياق التفكير فى المحاضرة السابقة . لا بد أن

تصطدم بالعقبات . لابأس ، فإن ذلك يجعل تساؤلنا أصدق . والأسئلة التى تتصف موضوعها هى نفسها معابر للاجابة عليها . وما الأجوبة الجوهرية دائماً سوى الخطوة الأخيرة فى تساؤلنا . ولا يمكن أن تتخذ الخطوة الأخيرة — على كل حال — دون سلسلة طويلة تبدأ بالخطوة الأولى والخطوات التى تليها . وتحشد الإجابة الجوهرية قوتها الدافعة من باطنية (Instīndigkeit) التساؤل ، كما أنها ليست سوى بداية مسئولية يشارفيها التساؤل بأصالة متجددة . وبالتالى فإن أصدق الأسئلة لا يتوقف أبداً بالعثور على الإجابة .

والعقبات التى تصادف من يريد أن يتابع ما تضمنته المحاضرة من تفكير نوعان : النوع الأول ينشأ عن الألغاز الكامنة فى مجال الفكر ، والنوع الثانى يأتى عن عجز الإنسان وإحجامه عن التفكير . فى مجال التساؤل المفكر يمكن أن تفيد فى بعض الأحيان التلميحات العابرة . وإن تكن المعونة الحقيقية لا تأتى إلا من تلك التلميحات التى قلبها الفكر على وجوهها المختلفة . وقد تؤتى الأخطاء الجسيمة ثمارها أيضاً ، وتقذف بها فى حرارة الجدل الأعمى . وعلى الفكر وحده أن يحمل كل شىء عائداً به مرة أخرى إلى المزاج الهادىء الذى يتسم به التأمل الدءوب .

ونواحى القصور وضروب التصورات الخاطئة التى يمكن أن تنجم عن هذه المحاضرة يمكن تجميعها تحت عناوين ثلاثة ، كالآتى :

١ — تجعل المحاضرة من « العدم » موضوع الميتافيزيقا الوحيد . ولكن ، لما كان العدم هو السلب الخالص (das Nichtige) ، فإن هذا الضرب من التفكير يؤدى إلى أن كل شىء عدم ، بحيث لا يعود ثمة داع لأن نحيا أو لأن نموت . « وفلسفة العدم » هى أتم صور النزعة العدمية Nihilism .

٢ — ترفع المحاضرة حالة منعزلة ، بل مرضية هى القلق إلى مقام الحالة

الأساسية . ولكن : لما كان القلق هو الحالة النفسية التي يعانيها العصابيون والجبناء ، فإن هذا الضرب من التفكير يقلل من قيمة الموقف الذي يتخذه الرجل الشجاع ذو القلب المتين . وعلى هذا فإن « فلسفة القلق » تصيب إرادة الفعل بالشلل .

٣ - أعلنت المحاضرة أنها ضد « المنطق » . ولكن ، لما كان العقل يوضع على معيار كل حساب وترتيب ، فإن هذا الضرب من التفكير يسلم جميع الأحكام المتعلقة بالحقيقة إلى المزاج السائد مصادفة في لحظة إصدار الحكم . وبالتالي فإن « فلسفة العاطفة الخالصة » تهدد التفكير « المستقيم » ، وأمان العمل .

وينبثق الموقف السليم من هذه القضايا إذا تأملنا المحاضرة تأملا جديداً ، وحينئذ سيتضح ما إذا كان العدم الذي يتحكم في طبيعة القلق كلها يمكن أن يستنفده السلب الفارغ للوجود . أم أن مالا « يوجد » أبداً في أي مكان يكشف عن نفسه بوصفه ما يختلف عن كل ما هو موجود ، أي عما نسميه « بالوجود » . ومهما يكن من تعمق العلم في بحثه عن الموجود ، فإنه لن يعثر على « الوجود » أبداً ، ذلك أن ما يلتقي به دائما هو الموجود ، لأن غرضه التفسيري يجعله يلح منذ البداية على ما هو موجود . غير أن الوجود ليس صفة قائمة للوجود ، كما أنه — على خلاف الموجود — لا يمكن أن يتصور أو يؤسس موضوعيا . وهذا « الآخر » الخالص الذي يختلف عن كل ما هو « موجود » هو « ما ليس موجوداً » (das Nicht-Seiende) . ومع ذلك فإن هذا « العدم » يؤدي وظيفته كالوجود . ومن العجاجة أن نتوقف في التفكير عند هذه النقطة وأن نعتنق التفسير الرخيص القائل بأن « العدم » هو السلب ، وأن نسوي بينه وبين « عديم الماهية » (das Wesenlose) . وبدلا من الاستسلام لهذا التسرع والبراعة الفارغة ، والتخلي عن العدم بكل ما ينطوي عليه من تعدد غامض المعاني . . . بدلا من هذا الاستسلام يحسن بنا أن نجهز أنفسنا ، وأن نأخذ إهبتنا لشيء واحد فحسب هو

أن نعانى فى العدم رحابة ذلك الذى يمنح كل موجود ضمانا للوجود . وهذا هو الوجود نفسه . وبدون الوجود الذى يمنحنا العدم ماهيته الخفية التى لا سبيل إلى سبر غورها فى القلق الجوهرى — فإن كل ما هو « موجود » يبقى فى « اللاجودية » (Seinlosigkeit) . بيد أن هذا أيضا بدوره ليس عدما سالبا ، على افتراض أن من حقيقة « الوجود » أنه قد يكون بلا موجود ، ولكن ما هو موجود لا يمكن أن يكون أبداً بدون الوجود .

وتجربة الوجود بوصفه شيئا « آخر » غير كل ما هو « موجود » تأتى إلينا فى القلق بمعلى أساس أننا لا نصم آذاننا — خوفا من القلق ، وبدافع من الجبن المحض — عن هذا النداء الذى ينادينا بلا صوت ، والذى يهيئنا لما يمكن أن نلقاه فى الهوة من أهوال . ومن الطبيعى أننا لو تحولنا — فى هذه المسألة التى تتعلق بالقلق الجوهرى — تحولنا بإرادتنا من سياق التفكير الذى تتضمنه المحاضرة ، ولو أننا فصلنا القلق بوصفه الحالة الناشئة عن هذا النداء — فصلناه عن علاقته بالعدم ، فإن القلق يصبح فى هذه الحالة « عاطفة » منعزلة يمكن أن نصنفها وأن نضعها — فى مضاد العواطف الأخرى — فى مستودع الأنماط النفسية المعروف . وإذا استخدمنا تلك التفرقة البسيطة بين ما هو « أعلى » و « أدنى » كمفتاح فى هذه المسألة ، استطعنا أن نجمع « الأحوال » المتعددة فى فئات : الأحوال التى ترفع الروح المعنوية ، والأحوال التى تهبط بها . غير أن هذا البحث المتحمس عن « الأنماط » و « الأنماط المضادة » من « العواطف » ، وعن التنوعات والتنوعات الفرعية لهذه « الأنماط » ، لن يؤدى بنا إلى شىء . وسيظل من المحال دائما بالنسبة للدراسة الأنثروبولوجية للإنسان أن تتابع المسار العقلى للمحاضرة ، مادام المسار العقلى وإن لم يكن معنيا بنداء الوجود ، فإنه يفكر تفكيراً يتجاوزه لينتقل إلى التهيئة الناشئة عن هذا النداء ، وهى تهيئة تسيطر على الإنسان الجوهرى لكى يتمكن من تجربة الوجود فى العدم .

والتهيؤ للقلق معناه أن نقول « نعم » لما للأشياء من باطنية ، وأن نلبي المطلب الأسمى الذي يمس الإنسان في الصميم . فالإنسان من بين الكائنات جميعاً هو وحده الذي يعاني — حين يخاطبه صوت الوجود — عجيبة العجائب جميعاً ألا وهي أن ما هو موجود « موجود » . ومن ثم فإن الموجود الذي تهيب به حقيقة الوجود في ماهيته الصميمة ، مهيؤ دائماً بمعنى جوهري . وتضمن الشجاعة الواضحة لمواجهة القلق الأساسي — تضمن أشد الإمكانيات استمراراً وأعني بها : تجربة « الوجود » . فهناك في القلق الأساسي ، وفي الرعب المنبعث من الهوة ، تستقر « الرهبة » (Scheu) . والرهبة تنير وتطوى تلك المنطقة من الوجود الانساني التي يتحملها الإنسان في التحمل ، وكأنه بين ظهرانيه .

وخشية القلق يمكن أن تضل — من ناحية أخرى — حتى لتخطىء العلاقات البسيطة القائمة في القلق الأساسي . وبما يمكن أن تفيد الشجاعة كلها إن لم تجد سنداً مستمرا في تجربة القلق الأساسي ؟ وتبعاً للدرجة التي تقلل فيها من شأن هذا القلق الأساسي ، والصلة الموضحة فيها بين الإنسان والوجود ، تبعاً لهذه الدرجة تحط من ماهية الشجاعة . الشجاعة تستطيع أن تتحمل العدم : وهي تعرف في هوة الفزع ، المنطقة التي لم تطأها قدم من الوجود ، و « الممر » الذي يتحول فيه كل ما هو موجود إلى « ماهو » عليه ، ويكون قادراً على الوجود . ولا نقدم محاضراتنا « فلسفة للقلق » ، كما أنها لا تحاول أن تعطى انطباعا زائفا بأنها فلسفة « بطولية » . وفكرتها الوحيدة هي ذلك الشيء الذي أشرق على الفكر الغربي منذ بدايته على أنه الشيء الوحيد الجدير بالتفكير فيه . . ألا وهو الوجود . فمن الأرجح أن التفكير الجوهري ما هو إلا حدث من أحداث «الوجود» .

ولهذا السبب يفرض علينا نفسه هذا السؤال الذي لم تتم صياغته إلا نادراً وهو : هل هذا الضرب من التفكير يتطابق مع قانون حقيقته حين لا يتبع إلا التفكير الذي يؤلف « المنطق » بأشكاله وقواعده ؟ ولماذا نضع كلمة المنطق بين شولتين ؟ اننا نفعل ذلك لكي نبين أن « المنطق » ما هو إلا تفسير «واحد» لطبيعة التفكير ، وأنه « واحد » من التفسيرات مؤسس — كما يدل على ذلك اسمه —

على تجربة الوجود كما توصل إليها الفكر اليونانى . والتضاد القائم بين الروح والمنطق ، أو الانحلال المنطق الذى يمكن أن تراه فى المنطق الرياضى Logistics (Logistik) . مستمد من معرفة ذلك التفكير التابع ، لا من ملاحظة موضوعية الموجود ، بل من تجربة حقيقة « الوجود » . وليس التفكير « المضبوط » هو التفكير « المحكم » ، هذا إذا كانت ماهية الاحكام تقوم فى التوتر الذى تحافظ به المعرفة على صلتها بالسمات الجوهرية للموجود . التفكير « المستقيم » يربط نفسه بحساب الموجود ، ولا يتبع غيره .

وكل حساب يجعل المحسوب « ظاهراً » فى المجموع حتى يمكن أن يستخدم فى الحسبة التالية . ولا يعنى الحساب إلا بما يمكن حسابه . وليس كل شىء جزئى إلا ما يضاف إلى . . . » ، وكل حسبة تضمن مزيداً من التقويم للعد . وهذه العملية تستخدم الأعداد باستمرار ، وهى نفسها استهلاك ذاتى مستمر . و « نتائج » الحساب ، بمعونة الموجود يعد تفسيراً لوجود الموجود . والحساب يستخدم كل ما هو « موجود » كوحدات للعد ، مقدماً ، وفى العد يستخدم رصيده من الوحدات . وهذا الاستهلاك لما هو موجود يكشف عن طبيعة الحساب الاستهلاكية ولأن العدد يمكن أن يتضاعف الى غير حد — بغض النظر عن اتجاهه الى ما هو أصغر أو الى ما هو أكبر — كان من الممكن أن تختفى طبيعة الحساب الاستهلاكية وراء « نواتجها » ، وأن تضفى على تفكيرها الحسابى مظهر « الإنتاجية » ، هذا بينما ماهية الحساب الأولية ، هى ذاتها لا فى مجرد نتائجها ، من شأنها أن تؤكد الموجود فى صورة شىء يمكن ترتيبه واستخدامه فحسب . والتفكير الحسابى يتحكم فى نفسه لكى يسيطر فيما بعد على الحدود المنطقية التى يستخدمها فى عمليته . ولا يتصور هذا التفكير أن كل ما هو محسوب فى الحساب هو كل واحد فعلا قبل أن يبدأ فى حساب بمجاميعه ونواتجه ، هو كل واحد تنتمى وحدته بصورة طبيعية إلى « ما لا سبيل إلى حسابه » ، الذى يند — بما ينطوى من سر — عن مخالب الحساب . ومهما يكن من أمر ، فإن ذلك الذى يكون دائما وفى كل مكان مستعصيا منذ البداية على مطالب الحساب ، والذى يكون — على الرغم من ذلك

— أقرب دائما إلى الإنسان فى لامعرفته الملغزة — عن أى شىء موجود ، وعن أى شىء يمكن أن يرتبه ويدبره . . . هذا هو الذى يستطيع فى بعض الأحيان أن يضع الإنسان الجوهرى على صلة بتفكير لايستطيع أى « منطق » أن يدرك حقيقته . والتفكير الذى لاتقوم أفكاره بعملية الحساب فحسب ولكنها تتحدد تحديداً مطلقا بما هو مغاير للموجود ، هذا التفكير هو ما يمكن أن نسميه بالتفكير الجوهرى . فبدلا من الإعتماد على الموجود بما هو موجود ، فإنه يبذل نفسه فى الوجود بحثا عن حقيقة الوجود . وهذا التفكير يلبى مطالب الوجود حين يتنزل الإنسان عن وجوده التاريخى لتلك الضرورة البسيطة الوحيدة التى لاتفرض قيودها بقدر ما تخلق الحاجة (Not) التى تستهلك فى حرية التضحية . وهذه الحاجة هى : المحافظة على حقيقة الوجود على الرغم من كل ما يحدث للانسان وكل ما هو « موجود » . وهذه التضحية — المتحررة من كل قيد لأنها ولدت من هوة الحرية — هى الثمن الذى يدفعه وجودنا الإنسانى فى الحفاظ على حقيقة الوجود بالنظر إلى الموجود . وفى هذه التضحية نعبر عن ذلك « الشكر » الخفى الذى يمجد وحده ذلك الفضل الذى أغدقه الوجود على طبيعة الإنسان حتى يأخذ على عاتقه — فى صلته بالوجود — حماية الوجود . والشكر الأصيل هو صدى المعروف الذى قدمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكانا ، وبسبب هذا الحدث الفريد وأعنى به : وجود الموجود . هذا الصدى هو إجابة الإنسان على « كلمة » نداء الوجود الذى لاصوت له . وإجابة الإنسان التى لاتصطنع الكلمات ، وإنما تصطنع التضحية للتعبير عن شكره هى مصدر الكلمة الإنسانية ، التى هى العلة الأولى للغة بوصفها نطقا « للكلمة » فى كلمات . ولو لم يكن ثمة شكر عارض يضمه قلب الانسان التاريخى لما استطاع أن يصل قط إلى التفكير الذى يفكر أصلا فى فكرة الوجود ، هذا على افتراض أنه لابد من وجود التفكير (Denken) والتذكر (Andenken) بلا أدنى ريب . ولكن كيف يمكن الانسانية أن تصل الى التفكير الأصيل لو لم يحتفظ فضل الوجود للإنسان — من خلال صلته

الصريحة بهذا الفضل — أو لم يحتفظ له بذلك الفقر الرائع الذى تخفى فيه حرية التضحية كنزها الخاص ؟ التضحية توديع لكل ماهو «موجود» فى طريق المحافظة على فضل « الوجود » ، والتضحية يمكن أن تجمل على أهبة الاستعداد ، ويمكن أن تخدم بالعمل والفعل وسط الموجود . ولكنها لاتستمد هناك قط . ويأتى استنفادها من الباطنية التى يهدى بها الانسان التاريخى بأفعاله — والتفكير الجوهرى فعل أيضا — هذا الوجود (الآنية) (Dasein) الذى اكتسبه لنفسه بهديه المحافظة على كرامة « الوجود » . وهذه الحالة الباطنية هى الهدوء الذى لا يسمح لشىء أن يتهجم على تأهب الانسان الخفى لقبول ما تتسم به كل تضحية من طبيعة توديعية . والتضحية تضرب بجذورها فى طبيعة الحدث التى يهيب الوجود من خلالها بالانسان للبحث عن حقيقة الوجود . ومن ثم فإن التضحية لاتتحمل أى حساب ، لأن الحساب يخطىء دائما فى تقدير التضحية على أساس الملائم وغير الملائم ، بغض النظر عن سمو الغايات أو انحطاطها . مثل هذا الحساب يشوه طبيعة التضحية . والبحث عن غرض يكدر صفو التوقير ، ذلك أن روح التضحية مهيأة للقلق الذى يأخذ على عاتقه جواره مع ما لا يعتوره الفناء .

وفكرة الوجود لاتبحث عن سند فى الموجود : وينظر التفكير الجوهرى إلى علامات اللامحدود البطيئة ، ويلمح فيها مجىء المحتوم ، الذى لا سبيل الى التنبؤ به . ومثل هذا التفكير يتنبه لحقيقة الوجود ، وعلى هذا النحو يساعد «وجود» الحقيقة على أن يفسح لنفسه مكانا فى تاريخ الإنسان بيد أن هذه المعونة لاتخرج بأية نتائج ، لأنها ليست بحاجة إلى التأثير والتفكير الجوهرى يساعد بوصفه البطون الخالص للوجود ، مادام هذا البطون ، على الرغم من أنه لايستطيع ممارسة مثل هذا التفكير أو حتى أن يكون له به معرفة نظرية فحسب — نقول : مادام هذا البطون يشمل نوعه الخاص .

ويبحث الفكر — فى طاعته لنداء الوجود — عن « الكلمة » التى يمكن أن يتم من خلالها التعبير عن حقيقة الوجود . ولا ترن لغة الإنسان التاريخى رنينا صادقاً إلا حين تولد من « الكلمة » . ولكنها حين ترن رنينا صادقا ، فإن شهادة

النداء الذى لاصوت له المنبعث من ينابيع خفية يغرر بها دائما وأبداً . وفكرة الوجود تحرس الكلمة ، وتؤدى وظيفتها فى ظل هذه الحراسة وأعنى بها العناية باستخدام اللغة . فمن الصمت الطويل ، ومن التطهير الشديد العناية بالميدان الذى تم تطهيره على هذا النحو ، تخرج أقوال المفكر . ومن مثل هذا الأصل تتم تسمية الشاعر . ولكن لما كان الشبيه شبيها بمقدار ما يسمح الاختلاف ، ولما كان الشعر والتفكير متشابهين من حيث عنايتهما بالكلمة ، فإنهما فى الوقت نفسه على طرفى نقيض من حيث ماهيتهما . المفكر ينطق « بالوجود » ، أما الشاعر فيسمى ماهو مقدس . لكن إذا فكرنا من حيث الوجود متساءلين كيف يحيل الشعر والشكر والفكر كل منها إلى الآخر وفى الوقت نفسه ينفصل كل منها عن الآخر -- هذا سؤال ندعه مفتوحا . وربما نشأ الشكر والشعر على نحوين مختلفين ، نشآ عن الفكر الأولى الذى يستخدمهما دون أن يكون فى الوسع أن يكون فكراً بالنسبة إليهما .

وقد نعرف الكثير عن العلاقات القائمة بين الفلسفة والشعر ، ولكننا لانعرف شيئا عن الحوار الدائر بين الشاعر والمفكر وهما « يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبلين متباعدين »(١) .

والقلق بمعنى الفزع الذى تبتلعنا فيه هوة العدم هو أحد المجالات الجوهرية التى يدعقد فيها اللسان . والعدم ، متصوراً على أنه « الآخر » الخالص المغاير للموجود ، حجاب مسدل على « الوجود » . وفى « الوجود » كل ما يتحول إلى موجود يكمل عما هو باق بقاء أبديا .

ونختتم القصيدة الأخيرة لآخر شاعر فى فجر الحضارة اليونانية وأعنى بها مسرحية « أوديب فى كولونا » لسوفوكليس — نختتم بهذه الكلمات التى ترتد بعيداً إلى ماوراء حدود بصيرتنا — إلى التاريخ المستور لذلك الشعب ، وتدل على ولوجه إلى حقيقة الوجود المجهولة :

« ولكن كفوا الآن ، ولاترفعوا

أصواتكم منتحبين : لأن هذا كله قضاء محتوم » .

ترجمة : فؤاد كامل

---

(١) هيلدرلن « باتموس » .

هيلدرلن وماهية الشعر

ترجمـــة

فؤاد كامل

هيلدرلن وماهية الشعر (1)

هذه هي الألحان الدالة الخمسة في المحاضره :

١ — قرض الشعر (٢) هو « أوفر الأعمال حظا من البراءة » : (« آثار هيلدرلن » المجلد ٣ ص ٣٧٧ — طبعة نوربرت فون هلنجرات) .

---

(١) نشرت هذه المحاضرة لأول مرة سنة ١٩٣٦ تكريما لذكرى نوربرت فون هلنجرات الشاب الذى كان أول من فكر فى نشر مؤلفات هيلدرلن ، والذى لقى مصرعه فى جبهة فردان عام ١٩١٦ . وقد نشرت الطبعة الثانية لهذه المحاضرة سنة ١٩٣٧ وعنوانها الألمانية هو Hölderlin und Das wesen der Dichtung أما هذه الترجمة فمن النص الفرنسى المنشور فى كتاب تحت عنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » وهو يضم مجموعة من المقتطفات من كتاب هيدجر « الوجود والزمان » ترجمه هنرى كوربان طبعة جاليمار . باريس ١٩٥١ .

(٢) لا تعنى هذه الكلمة بالألمانية dichtung مجرد « نظم مقطوعات من الشعر » ، ولكنها تعنى النشاط الذى يخلق ويشكل والذى يتحقق هنا على صورة كشف أنطولوجى ، ولهذا ترجمها المترجم الفرنسى بكلمة poématis المشتقة من كلمة poiema اليونانية وسنستعمل هنا كلمة : شاعر ، مشاعرة . لأن شاعر الأمر : أى . باشره فى الشعر .

٢ — « ولهذا منحت اللغة — وهى أخطر النعم — للإنسان لكى يشهد على ماهية وجوده » (المجلد ٤ ، ص ٢٦٤) .

٣ — وقد خبر الإنسان كثيرا من الأمور ، وسمى عديداً من السماويات ؛ منذ أن كنا حواراً ، واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر » (المجلد ٤ ، ص ٣٦٣) .

٤ — « ولكن وما يبقى يؤسسه الشعراء » (المجلد ٤ ، ص ٦٣) .

٥ — « الإنسان غنى بمزاياه ، ومع ذلك فإنه شعريا «يقيم على هذه الأرض» (المجلد ٦ ص ٢٥) .

* * *

لماذا اخترنا شعر هيلدلن حين أقدمنا على تبيان ماهية الشعر ؟ لماذا اخترناه بالذات دون هوميروس أو سوفوكليس ، دون فرجيل أو دانتى ، دون شكسبير أو جيته ؟ ألا تتحق ما هية الشعر فى أعمال هؤلاء الشعراء على درجة من الثراء تعادل — بل تفوق — أشعار هيلدرلن التى انقطعت فجأة قبل أوان نضجها ؟

فليكن ! ولكننا مع ذلك اخترنا هيلدرلن ، واخترناه وحده . ولكن أمن الممكن حقا أن نستخلص من عمل شاعر « واحد » ما هية الشعر « العامة » ؟ فالعام هو ما يصدق فى نظر الكثيرين ، ولا نستطيع أن نبلغه الا عن طريق التأمل المقارن . ولذلك يحتاج الأمر الى أن نستعرض مبدئيا أعظم تنوع ممكن من الأشعار والأجناس الشعرية ، وفى هذه الحالة يكون شعر هيلدلن « واحداً » بين عديد من الأشعار الأخرى . فهو لا يكفى وحده للقيام بدور المعيار فى تعريف الشعر تعريفا جوهريا . وعلى هذا ينطوى مبدأ مشروعنا — فى ذاته — على سبب اخفاقه . وهو اخفاق محقق ، ما دمنا نفهم من ماهية الشعر ما يوجد

مركزاً فى مفهوم عام يصدق على أنواع الشعر جميعا على السواء . ومن ثم فإن « هذا » العام ، هذه القيمة التى تنطبق على كل « جزئى » دون تمييز ، هى دائما ما لا تمييز له : إنها هذه الماهية essence التى لا يمكن أن تصبح «جوهرية» essentielle على الإطلاق .

وهذا « الجوهرى » فى الماهية هو — على وجه الدقة — ما نبحث عنه ؛ وهذا ما يدفعنا إلى أن نحدد متى وكيف نأخذ الشعر — من الآن فصاعداً — مأخذ الجد ؛ متى وكيف تتألف الافتراضات التى نقدمها بحيث تبقينا فى مجال الشعر .

ونحن لم نختر هيلدرلن لأن عمله يحقق — بوصفه عملا بين غيره من الأعمال — الماهية العامة للشعر ، ولكننا اخترناه لهذا السبب وحده : وهو أن ما يؤلف الدعامة التى يرتكز عليها شعر هيلدرلن هو هذا التصميم الشعرى الذى يتكون من تأمل ماهية الشعر نفسها ، والتعبير بالشعر عن هذا التأمل . فهيلدرلن فى نظرنا هو بمعنى من المعانى المميزة : « شاعر الشعراء » . وهذا هو ما يحملنا على اتخاذ هذا القرار .

ولكن ، أليست مشاعره الشاعر ، هى فى ذاتها علامة على الحيرة فى تأمل الذات ؟ وأليست فى الوقت نفسه اعترافا بإخفاقنا إزاء ما فى العالم من امتلاء ؟ أليست هذه الواقعة مغالاة لا معنى لها وشيئا متأخراً وطريقا مسدوداً ؟

سنجد الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يلى من قول . وليس من شك أن السبيل الذى سلكناه لبلوغ هذه الإجابة سيىء إلى أقصى حد ، فنحن لا نستطيع أن نستعرض هنا — كما ينبغى — أشعار هيلدرلن برمتها ، مع شرح كل منها على حدة ، ولهذا فسوف ندرس بدلا عن ذلك خمسة أقوال للشاعر ، أو خمسة ألحان دالة leitmotives تدور حول الشعر . والنظام الذى تتعاقب عليه هذه الأقوال،

وكذلك ما يوجد بينها من ارتباط داخلى ، يضع أمام أعيننا الماهيه الجوهرية للشعر .

—١—

فى رسالة بعث بها هيلدرلن إلى أمه فى شهر يناير سنة ١٧٩٩ ، يشير الشاعر إلى هذا العمل الذى يتألف من قرض الشعر على أنه « أوفر الأعمال حظا من البراءة » . فكيف يكون الشعر أوفر الأعمال حظا من البراءة؟ (unschuldigste) انه يتبدى شكلا متواضعا من أشكال « اللعب » . وهو يخترع دون انقطاع عالمه الخاص من الصور ، ويظل مستغرقا داخل اطار الأشياء التى تخيلها . وهذا اللعب يفلت بذلك من جدية القرار الذى يلزم المرء دائما بطريقة أو بأخرى (schuldig macht) . وبالتالى فإن قرض الشعر يخلو من كل ضرر . ولكنه فى الوقت نفسه لا جدوى منه ، ولا فعالية فيه ، لأنه يظل قولا خالصا . مجرد « كلام » وهو بذلك لا يشترك مع « الفعل » فى شىء ، العمل الذى يغرز أنيابه فى الواقع مباشرة ، ويعمل على تغييره . الشعر أشبه بالحلم انه ليس واقعا ، وانما لعب بالأقوال ، كما أنه يخلو من جدية الفعل . الشعر لا يؤذى ولا يؤثر . وماذا يمكن أن يدعى خيراً من اللغة الخالصة أنه لا يتعرض لأية مخاطرة ؟ وحين ننظر الى الشعر بوصفه « أوفر » الأعمال حظا من البراءة » ، فإننا لا نكون — بكل تأكيد — قد أدركنا ماهيته بعد . ولكننا استطعنا بذلك أن نشير — على الأقل — الى « حيث » ينبغى أن نلتمسه . فالشعر ينشىء آثاره فى اطار اللغة ، وهو ينشىء هذه الآثار من « مادة » اللغة . فماذا يقول هيلدرلن عن اللغة ؟ فلنستمع الى الكلمة الثانية من كلمات الشاعر .

—٢—

يقول الشاعر فى تخطيط على هيئة شذرات ، كتبه الشاعر فى نفس الفترة

تقريبا التى كتب فيها الرسالة السابقة : « ... وإنما فى الأكواخ يسكن الموجود الإنسانى ، ويتدثر بثوب محتشم ، لأنه يحرص على وجوده الحميم أكثر من حرصه على أى شىء آخر ، وفى محافظته على « الروح » كما تحافظ الكاهنة على النار المقدسة ، يكمن ذكاؤه . ولهذا منحت له حرية الاختيار والقدرة العليا على التنظيم والإنجاز ، منحت له لأنه شبيه الآلهة ، ولهذا أيضا أعطيت اللغة - وهى أخطر النعم - إلى الموجود الإنسانى ، لأنه حين يخلق ويحطم ، وحين يختفى ويعود إلى تلك التى تحيا حياة أبدية ، إلى السيدة العذراء ، إلى الأم - حين يفعل ذلك يشهد على ما هو موجود ، لأنه ورث عنها ، وتعلم منها ، أوفر ما فيها من الألوهية ، أى الحب الذى يحفظ الكون » (ج ٤ ص ٢٤٦) .

واللغة التى هى ميدان « أوفر الأعمال حظا من البراءة » هى « أخطر النعم » . . فكيف يمكن التوفيق بين هذين القولين ؟ فلندع هذا السؤال مؤقتا ، ولنبدأ بوضع ثلاثة أسئلة تمهيدية : (١) لمن تكون اللغة نعمة ؟ (٢) كيف تكون اللغة أخطر النعم ؟ (٣) بأى معنى تكون اللغة — بوجه عام — نعمة ؟

فلنذكر أولا الفقرة التى ورد فيها هذا القول عن اللغة . لقد ورد فى تخطيط قصيدة من الشعر يهدف فيها الشاعر إلى تمييز الإنسان فى مقابل موجودات الطبيعة الأخرى . وقد ذكرت فيها أسماء الوردة والبجع والوعل فى الغابة ؛ ولما كانت النباتات لا حصر لها بالقياس إلى الحيوانات ، فقد استهل الفقرة المذكورة بهذه الكلمات . . . « وإنما » فى الأكواخ يسكن الوجود الإنسانى » .

فما الموجود الإنسانى إذن ؟ إنه ذلك الذى ينبغى أن « يشهد » على ما هو موجود . والشهادة هنا معناها — من ناحية — الكشف والافشاء ؛ غير أن هذا يعنى أيضا فى الوقت نفسه أن نجيب فى الافشاء عما أفشينا عنه . والإنسان هو ما هو عليه فى إقراره حقا لآنيته الخاصة . بيد أن هذا الإقرار لا يعنى هنا أن وجود الإنسان يتم التعبير عنه بعد فوات الأوان أو حين لا يكون ثمة داع لذلك ،

أو أن هذا التعبير يضاف أو يوضع على هامش وجوده ، كلا ، وإنما هو «يدخل» في تركيب آنية الإنسان نفسها . ولكن ما الذى يجب على الإنسان أن يقره ؟ إنه انتماؤه إلى الأرض . وهذا الانتماء قوامه أن يكون وريثا للأشياء جميعا ، ومتعلما منها غير أن الأشياء فى مشاقة مع نفسها ، وما يفصل بين الأشياء ، وما يربط بينها فى الوقت نفسه هو ما يسميه هيلدرلن « الطابع الجوهرى الحميم » للموجود الإنسانى Innigkeit(١) . وهذا الإقرار بالانتماء إلى ذلك « الطابع الجوهرى الحميم » ينشأ بواسطة خلق عالم وإشراق فجره ، وكذلك بواسطة انهيار هذا العالم وحلول غسقه . وإقرار وجود الإنسان ، وبالتالى ، تحققه الأصيل ، ينشئان عن حرية اتخاذ القرار . فهذه الحرية تقبض على الضرورى ، وتشتبك فى روابط نداء أعلى . وأن يكون المرء شاهداً على هذا الانتماء إلى الموجود فى مجموعه ، هو ما يحدث وما « يتأرخ » على هيئة « تاريخ » . ولكن لكى يكون أى «تاريخ» ممكنا ، فلا بد أن تمنح اللغة للإنسان . فاللغة نعمة بالنسبة للإنسان .

ولكن . كيف كانت اللغة « أخطر النعم » ؟ إنها خطر الأخطار جميعاً لأنها «هى» التى تبدأ بخلق « إمكانية » الخطر . والخطر هو التهديد الذى يحمله الموجود للموجود . وبفضل اللغة يجد الإنسان نفسه معرضا بوجه عام للمنكشف Rêvèlé ، وهذا المنكشف باعتباره موجوداً ، يحاصر الإنسان ويشعله فى آنيته ، وباعتباره لا موجوداً يسيء إليه وينجيه من السوء . واللغة هى التى تنشيء فى بداية الأمر ميدان التكشف حيث ينوء التهديد والخطأ بكلكله على الوجود ، واللغة هى التى تنشيء على هذا النحو إمكانية ضياع الوجود ، أى الخطر . ولكن ، ليست اللغة هى خطر الأخطار فحسب ، ولكنها تخفى بالضرورة « فى » و« لـ » ذاتها خطراً

---

(١) من العسير ترجمة هذه الكلمة الألمانية بعبارة واحدة ، ولكنها تشير إلى الحقيقة الحميمة لموجود ما ، أى إلى ما يجعله مختلفاً عن سائر الناس ، ولكنها تؤكد فى الوقت نفسه تواصله الداخلى مع الآخرين .

دائما . ومهمة اللغة هي أن تجعل من الموجود وجوداً منكشفا في حالة فعل ، وأن تضمنه بوصفه كذلك . وبواسطة اللغة يمكن التعبير عن أنقى الأشياء وعن أوغلها في الغموض ، كما يمكن التعبير عما هو غامض وعما هو شائع . إذ ينبغي لكى يفهم الكلام الجوهرى ، ولكى يصبح ملكا للجماعة أن يكون شيئا شائعا. ولهذا السبب ورد مثل هذا القول في شذرة أخرى لهيلدرلن ، إذ يقول : « لقد تحدثت إلى الألوهية ، ولكنكم نسيتم جميعا أن بشائر الثمار لم تخلق للفانين ، وإنما تنتسب إلى الآلهة ، فلا بد أولا أن تصبح الثمرة أكثر شيوعا ، وأن تتخذ طابعا أشد تداولا ، لكى تصبح من خيرات الفانين » .

والخالص والمشترك يؤلفان — الواحد والآخر — « كلاما » . والكلام بوصفه كلاما لا يتمثل قط بصورة مباشرة مصحوبا بما يضمن أنه كلام جوهرى ، أو على العكس من ذلك ، مجرد خواء ذى رنين . بل إن الكلام الجوهرى يتخذ في أغلب الأحيان — نظراً لبساطته — مظهر الشيء غير الجوهرى . كما نجد من ناحية أخرى أن ما يوحى بأنه شيء جوهرى — نظراً لما فيه من تصنع — هو في أغلب الأحيان اغتياب ونميمة . وهكذا ترغم اللغة باستمرار على اصطناع المظهر الذى تنتجه هى نفسها ، ومن ثم فإنها تعرض للخطر ماينتمى إليها بصورة مطلقة ، أعنى « القول » الصادق .

والآن بأى معنى تكون هذه النعمة التى هى أخطر النعم « نعمة » للإنسان ؟ إن اللغة ملك له ، وهو يتصرف فيها وفق مشيئته للتعبير عن تجاربه وقراراته وعواطفه ، واللغة تستخدم للفهم ، وبوصفها أداة قادرة على أداء هذه الوظيفة تعد « نعمة » . غير أن ماهية اللغة لا تستنفد كلها في كونها وسيلة للفهم . وبتعريفها على هذا النحو لا نلمس ماهيتها الخاصة ، وإنما نذكر نتيجة من نتائج هذه الماهية . فاللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات . وإنما اللغة

هى بوجه عام وقبل كل شىء ، ما يضمن إمكان الوجود وسط موجود ينبغى أن يكون موجوداً متكشفا . وهناك فحسب حيث توجد لغة ، يوجد عالم . أعنى هذه الدائرة المتغيرة باستمرار من التصميم والمغامرة ، من الفعل والمسئولية ، والتى تتألف أيضا مما هو اعتباطى وصاخب ، ومن السقوط والضلال . وهناك فحسب ، حيث يوجد عالم يوجد « تاريخ » . فاللغة نعمة بمعنى أشد أصالة . أما أنها نعمة ، وضمان لهذا العالم وهذا التاريخ ، فمعناه أنها تضمن أن يكون فى استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائنا تاريخيا . فليست اللغة أداة طيعة ، ولكنها — على العكس من ذلك — هى هذا « التاريخى » نفسه الذى يتصرف فى الإمكانية العليا لوجود الإنسان . وماهية اللغة هذه هى ما ينبغى علينا أن نتأكد منه أولا ، لكى نتصور حقا مجال العمل الذى يجول فيه الشعر ، وأن ندركه هو نفسه على هذا النحو إدراكا حقيقيا . ولكن ، كيف تتخذ اللغة طابع التاريخية ؟ لكى نجد الإجابة عن هذا السؤال ، فلننظر فى كلمة ثالثة لهيلدرلن .

— ٣ —

نلتقى بهذه الكلمة فى سياق تخطيط طويل معقد لقصيدة لم تكتمل . تستهل على هذا النحو :

« أيها النازع إلى التوفيق ، أنت يا من لم يؤمن به أحد قط . . . . » .

(مؤلفاته ج ٤ ص ١٦٢ وص ٣٤٥ وما يتلوها) :

« لقد خبر الإنسان كثيراً من الأمور .

ووضع أسماء لعديد من السماويات ،

منذ أن كنا حواراً ،

واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر » .

(مؤلفاته ج ٤ ص ٣٥٠)

فلنستخرج من هذه الأشعار أولا ما يتعلق بسياق مناقشتنا : منذ أن كنا حواراً . فنحن — البشر — حوار ، ووجود الإنسان يقوم أساسه فى اللغة ، غير أن اللغة لا تتخذ واقعها التاريخى الحقيقى إلا فى « الحوار » . ومع ذلك فليس الحوار بمجرد طريقة تتحقق بها اللغة ، ولكن على هيئة حوار ، وحوار فحسب ، تكون اللغة جوهرية . وما نقصده باللغة — بوصفها نسقا من الألفاظ والقواعد النحوية — ليس مظهرها الخارجى فحسب . ولكن ماذا يعنى « الحوار » إذن ؟ من الواضح أنه يعنى التحدث بعضنا مع البعض الآخر عن موضع ما فاللغة إذن هى الوسيط الذى يجعل بعضنا يأتى ويصل « إلى » البعض الآخر . ولكن مايقوله هيلدرلن هو هذا : « منذ أن كنا حواراً واستطاع بعضنا أن يستمع من البعض الآخر » . والقدرة على الاستماع أبعد من أن تكون مجرد نتيجة لواقعة حديثنا البعض مع البعض الآخر ، بل هى على العكس من ذلك تماما — إذ هى المقدمة الأولى ، كل ما فى الأمر أن القدرة على الاستماع توجد قائمة فعلا بدورها على إمكانية الكلام ، كما أنها فى حاجة اليها . والقدرة على الكلام ، والقدرة على الاستماع بعضنا إلى البعض الآخر . ونحن حوار : هذا معناه دائما فى الوقت نفسه : أننا حوار « واحد » . وتتألف وحدة الحوار من أنه فى كل مرة — فى الكلام الجوهرى — يتجلى « الواحد » و « ما هو نفسه » الذى نقيم اتحادنا عليه والذى بفضله نكون شيئا واحداً ، وبالتالى نكون أنفسنا حقا . والحوار ووحدته هما سند آنيتنا .

غير أن هيلدرلن لا يكتفى بقوله : نحن فى حالة حوار ، ولكنه يقول : « منذ أن كنا حواراً » فهناك حيث يقوم موقف الإنسان من اللغة وممارسته لهذا الموقف ، فان اللغة لا تكون قد أخذت بعد طابعها التأريخى الجوهرى الذى هو الحوار ، ولكن ، منذ متى كنا حواراً ؟ هناك حيث ينبغى أن يكون « حواراً واحداً » يجب أن يبقى الكلام الجوهرى نسبيا إلى « الواحد » و « ما هو نفسه » ، فبدون هذه

العلاقة يكون حوار المناظرة هو نفسه وبالتالى يكون مستحيلا ولكن « الواحد » وماهو نفسه لايمكن أن يتجلى إلا فى ضوء شىء يبقى ويستقر. والبقاء والاستقرار لا يظهران إلا على ضوء الدوام والحضور . غير أن هذا لا يحدث إلا فى اللحظة التى يتفتح الزمان بأبعاده : فانه منذ أن يضع الإنسان نفسه فى حاضر شىء باق يستطيع حينئذ أن يعرض نفسه للمتغير ، لما يأتى ولما يمضى ، لأن ما يبقى هو وحده المتغير . ومنذ أن وجد « الزمان الذى يمزق الأشياء » ممزقا إلى حاضر وماض ومستقبل. منذ ذلك الحين فحسب قامت إمكانية الاتحاد على شىء يبقى . إننا حوار واحد منذ أن « وجد الزمان » ، ومنذ أن سبق الزمان إلى الوجود والبقاء ، منذ ذلك الحين أصبحنا « تاريخيين » . وأن نكون حواراً وتاريخيين » يرجعان فى القدم إلى أصل واحد . كما يؤلفان كلا واحداً متماسكا ، فهما شىء واحد بعينه .

ومنذ أن كنا حواراً — خبر الإنسان كثيراً من الأمور ، وسمى عديداً من الآلهة . ومنذ أن « تأرخت » اللغة حقا على هيئة حوار ، تحدث الناس عن الآلهة ، وظهر العالم .

ولكن يهمنا أن نؤكد مرة أخرى أن حضور الآلهة وظهور العالم أبعد عن أن يكونا مجرد نتيجة لظهور اللغة ، بل انهما متعاصران وذلك الى حد أنه فى تسمية الآلهة ، وفى واقعة صيرورة العالم الى كلام فى هاتين الواقعتين يتألف الحوار الحقيقى الذى نحن أنفسنا اياه .

غير أن الآلهة لا يستطيعون الدخول فى الكلام إلا إذا وجهوا هم أنفسهم إلينا النداء . ووضعونا رهن ندائهم والكلام الذى يسمى الآلهة هو دائما جواب عن هذا النداء . وهذا الجواب ينبثق فى كل مرة عن مسئولية مصير ما ، ومنذ اللحظة التى يتحدث فيها الآلهة عن آنيتنا ندخل المجال الذى يتحدد فيه ما إذا كنا نستجيب للآلهة — أو على العكس — نستعصى عليهم .

ومن هنا يمكن أن نقدر تقديراً تاما ما تعنيه هذه العبارة : « منذ أن كنا حواراً ... » منذ أن هدتنا الآلهة إلى الحوار منذ ذلك الوقت وجد الزمان ، ومنذ ذلك الحين أصبح أساس آنيتنا حواراً . وبهذا تحظى القضية القائلة « بأن اللغة هي الحدث الأساسي في آنية الإنسان » تحظى بتفسيرها وتبريرها .

ولكن يثار هنا على الفور سؤال جديد : على أي نحو يبدأ هذا الحوار الذى نحن إياه ، ومن الذى قام بتسمية الآلهة هذه ؟ ومن الذى أدرك في الزمان الذى يمزق — أدرك شيئا يبقى ، وجعل هذا الشيء يستمر في البقاء بواسطة الكلام ؟ إن هيلدرلن يجيب عن هذه الأسئلة في بساطة الشاعر الواثق من نفسه . فلنستمع إلى كلمته الرابعة .

— ٤ —

وهذه الكلمة التى تؤلف ختام قصيدة « الذكرى » Andenken هي : « ولكن ما يبقى يؤسسه الشعراء » . وهذه الكلمة تلقى ضوءاً على سؤالنا الذى يتعلق بماهية الشعر . فالشعر تأسيس بالكلام وفي الكلام . ولكن ماهذا الذى يوضع أساسه ؟ إنه ما يبقى . ولكن هل يمكن أن يؤسس ما هو باق ؟ أليس ما هو موجود دائما قائما فعلا ؟ كلا ! إذ يجب أن نجعل ما هو باق مستقراً في وجه التيار الذى يحمل كل شيء ، كما ينبغى أن ننتزع البسيط مما هو معقد ، وأن نفضل الموزون على ما هو مائل . وينبغى أن نكشف عما يسند الموجود ويحكمه في مجموعه . كما لابد من الكشف عن الوجود لكى ينكشف الموجود . غير أن ما يبقى هو العابر « وهكذا كان كل ماهو سماوى سريعا عابراً ، ولكنه لم يذهب سدى » أما أن يبقى فهذا هو ما عهد إلى الشعراء أن يهتموا به ويخدموه . فالشاعر يسمى الأشياء بما هى عليه وليست هذه التسمية مجرد وضع إسم لشيء معروف من قبل جيداً ، بل حين ينطق الشاعر بالكلام الجوهرى ، حينئذ فحسب يسمى الموجود بهذه التسمية على

ماهو عليه ، ويعرف على هذا النحو « بوصفه » موجوداً ، فالشعر تأسيس للوجود بواسطة الكلام وماهو باق لايخلق أبداً من العابر، ولايستخلص البسيط مباشرة من المعقد على الإطلاق ولا يوجد الموزون في المائل . ولا نجد الأساس Crund مطلقا في الهاوية Abgrund والوجود لا يكون قط موجوداً Seiende . ولكن نظراً لأن الوجود وما هية الأشياء لا يمكن أن ينشأ عن « حساب » ، أو يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فينبغي أن يخلقا ويوضعا ويعطيا في حرية ، وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس .

ولكن في الوقت نفسه الذي تسمى فيه الآلهة أصلا ، والذي تنتقل فيه ماهية الأشياء إلى الكلام لكي تبدأ الأشياء في اللمعان ، وفي الوقت نفسه الذي تحدث فيه هذه الأشياء ، ترتبط آنية الإنسان بعلاقة ثابتة وتستقر على قاعدة . فليس قول الشاعر أساسا بمعنى الإعطاء الحر فحسب ، بل بهذا المعنى أيضا ؛ وهو أنه يقيم الآنية ويقرها على قاعدتها .

فإذا أدركنا هذه الماهية للشعر التي تجعل منه تأسيسا للوجود بواسطة الكلام: استطعنا حينئذ أن نشعر بشيء من الحقيقة في الكلمة التي نطق بها هيلدرلن حين كان ليل الجنون قد طواه تحت جناحه منذ أمد بعيد .

— ٥ —

وهذه الكلمة الخامسة نجدها في تلك القصيدة العظيمة . . . تلك القصيدة الرائعة التي مطلعها :

« في جو أزرق ساحر يزدهر برج الكنيسة المعدني » .

(المجلد الرابع ص ٢٤ وما يتلوها)

وهنا يعلن هيلدرلن : .

الإنسان غنى بمزاياه ومع ذلك فإنه شعريا .

يقم على هذه الأرض » .

إن ما يصنعه الإنسان وما يسعى إليه يكتسبه ويستحقه بمجهوده الخاص .
« ومع ذلك » — يقول هيلدرلن ملاحظا هذا التضاد الصارخ — فان كل ذلك لايتصل بماهية إقامته علىهذه الأرض ، وكل ذلك لايبلغ أعماق آنية الإنسان. لأن هذه الآنية فى أساسها « شاعرية » . غير أن ما نقصده بالشعر الآن هو التسمية المؤسسة للآلهة ، ولماهية الأشياء . والإقامة شعريا على الأرض » معناها : أن نصمد فى حضرة الآلهة ، وأن يهاجمنا القرب الجوهرى للأشياء ، وأن تكون الآنية « شاعرية » فى أساسها معناه فى الوقت نفسه أن الآنية باعتبارها مؤسسة (موضوعة على قاعدة) ليست مزية ، وإنما هبة .

ليس الشعر مجرد زينة تصاحب الآنية ، أو مجرد حماسة عابرة ، كما أنه ليس مجرد فورة أو تلهية ، الشعر هو الاساس الذى يسند التأريخ . ولكنه ليس مجرد مظهر للحضارة ، والأحرى ألا يكون « تعبيراً » عن « روح حضارة ما » .

أما أن كون آنيتنا شاعرية فى أساسها ، فان هذا لايمكن أن يعنى أخيراً أنها ليست فى الحقيقة إلا لعبا لاضرر منه . ومع ذلك ، ألا يصف هيلدرلن فى الكلمة التى أوردناها على أنها أول ألحاننا الدالة ، ألا يصف الشعر بأنه « أوفر الأعمال حظا من البراءة ؟ » فكيف يتفق هذا مع ماهية الشعر التى رأيناها الآن تتفتح أمامنا ؟ وهكذا نعود إلى السؤال الذى بدأنا بتنحيته جانبا . ولنحاول فى إجابتنا الآن أن نحشد فى رؤية باطنية واحدة ماهية الشعر وماهية الشاعر فى وقت معا .

ولقد استخلصنا نتيجة أولى ، وهى أن الميدان الذى يعمل فيه الشعر هو اللغة . وينبغى أن نتصور ماهية الشعر عن طريق تصورنا لماهية اللغة . ثم تبينا بعد ذلك كيف أن الشعر هو التسمية المؤسسة للوجود ولماهية الأشياء جميعا ، لا بواسطة

كلام أيا كان ، وإنما بالكلام الذى يضع كل مايوجد منذ البداية موضع الكشف، وكل ما تتنازع عليه وما نعالجه بعد ذلك فى اللغة اليومية . وبالتالى فان الشعر لايتلقى اللغة قط كمادة يحدث فيها عمله وتكون تحت تصرفه ، بل على العكس الشعر هو الذى يبدأ فيجعل اللغة ممكنة . والشعر هو اللغة الأولية لشعب ما : فينبغى إذن — على العكس — أن تفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر .

وأساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه مايعطى اللغة آنيتها التاريخية الحقيقية، غير أن اللغة الأولية Ursprache هى الشعر باعتباره تأسيسا للوجود . وعلى هذا فان اللغة هى « أخطر النعم » . والشعر هو إذن أخطر الأعمال ، ولكنه فى الوقت نفسه « أوفر الأعمال حظا من البراءة » .

والواقع إن الشرط الوحيد الذى يجعلنا نتصور الماهية الكلية للشعر هو أن ننجح فى ضم هذين التحديدين فى فكرة واحدة .

ولكن أمن الحق أن الشعر هو أخطر الأعمال ؟ إن هيلدرلن فى رسالة يبعث بها إلى أحد أصدقائه قبل رحيله لآخر مرة إلى فرنسا — كتب يقول : «ياصديقى إن العالم ماثل أمامى ، أوضح من أى وقت وأشد وقاراً وأناراض بحالى وربما يحدث لى — راض مثل الرضا المنبعث من النفس حين يحدث فى الصيف أن يهز الأب القديم المقدس بيد هادئة خلال السحب الآخذة فى الاحمرار — بروقا مباركة ، لأنه من بين كل ما يمكن أن أراه من الله ، هذه العلامة صارت علامتى المختارة. وقديما كنت أطير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤية أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا ، أما الآن ، فقد وطنت نفسى حتى لايحدث لى أخيراً ماحدث لطنطالوس القديم الذى تلقى من الآلهة أكثر مايستطيع هضمه » (المجلد ٤ ، ص ٣٢١) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . وعن هذا تتحدث هذه القصيدة التى يجب أن نعترف بأنها أصفى الأشعار التى تتحدث عن ماهية الشعر والتى تبدأ على هذا النحو :

« وكما يحدث فى يوم العيد حين يخرج الفلاح

فى الصباح لكى يشاهد الحقل .... » (المجلد ٤ ص١٥١ وما يتلوها)

فهنا يقول هيلدرلن فى الفقرة الأخيرة .

« ومع ذلك ، فان ينبغى علينا معشر الشعراء

أن نظل واقفين حاسرى الرؤوس

وأن نمسك برق الأب بأيدينا ،

بل الأب نفسه ، وأن نقدم للناس

الهبة السماوية ملفوفة فى نشيد » .

وبعد أن مضى عام ، عاد هيلدرلن إلى أمه وقد أصابه الجنون ، وهذا ما كتبه إلى ذلك الصديق نفسه مستوحيا ذكرى إقامته فى فرنسا ، قال : « إن العنصر العنيف ، ونار السماء ، وصمت الناس ، وحياتهم فى الطبيعة ، وقصورهم ورضاهم ، قد هاجتنى دون انقطاع . وكما يردد الناس عن الأبطال أستطيع أن أقول أنا أيضا إن أبولون قد سدد إلى ضربته » (جـ٥ ص ٣٢٧) . فالنور الباهر حين زاد عن حده ألقى بالشاعر فى الظلمات . فهل هناك حاجة إلى شواهد أخرى للاقرار بالخطر الأعظم الذى يكتنف « عمله » ؟ والمصير الذى قدر له ، يفصح عن كل شىء . إن هذه الكلمة التى نجدها فى رواية « أنبادوقليس » لهيلدرلن ترن رنين النذير :

« ينبغى أن يرحل فى الوقت المناسب

ذلك الذى تحدثت بواسطته الروح » . (المجلد ٣ ص ١٥٤)

ومع ذلك : فان الشعر هو « أوفر الأعمال حظا من البراءة » ، وهيلدرلن يكتب هذه العبارة فى رسالته إلى أمه ، لا لكى يبعث الاطمئنان إلى نفسها فحسب ، ولكن

لأنه يعرف أن هذا الجانب الخارجى الذى لاينطوى على أى أذى ينتسب إلى ماهية الشعر كما يؤلف الوادى جزءاً من الجبل ، إذ كيف يمكن هذا العمل الذى هو أخطر الأعمال - أى يقوم بفعله ، وأن يحافظ على نفسه ، إذا لم يكن الشاعر قد « ألقى به خارج » الحياة اليومية العادية ؟ (رواية أنبادوقليس ، المجلد الثالث من مؤلفاته ص ١٩١) . ولم يكن محيا ضد تلك الحياة بما يتبدى عليه عمله من مظهر برىء ؟

الشعر يبدو أنه لعب ، ومع ذلك فإنه ليس لعبا . فاللعب يجمع الناس ، ولكن بحيث ينسى كل منهم نفسه فى اللعب ، أما فى الشعر فعلى العكس من ذلك ، يتمركز الإنسان حول أساس آنيته . إنه يصل فيه إلى الهدوء . لكنه ليس الهدوء الوهمى الناتج عن انعدام نشاط الذهن وفراغه ، بل هو الهدوء اللامتناهى الذى تنشط فيه كل الطاقات والعلاقات . (انظر رسالة هيلدرلن إلى أخيه فى أول يناير سنة ١٧٩٩ ، المجلد ٣ ص ٣٦٨ وما يتلوها) .

إن الشعر يبعث على ظهور ما هو خيالى ؛ وما هو حلم فى مواجهة الواقع الصاخب النابض بالحياة الذى نعتقد أننا سكنتا الأليف . غير أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده . وهذا ما قاله بانثيا فى « أنبادوقليس » بدافع من رؤيتها الصافية بوصفها صديقة :

« أن يكون المرء ذاته .. هذه هى الحياة

ولسنا نحن الآخرين — غير حلم بها » . (المجلد ٣ ص ٧٨)

وهكذا يبدو أن ماهية الشعر تترجح فى ظهورها ومظهرها الخارجى ، ومع ذلك فهى راسخة ثابتة . وإذا كان الشعر فى ماهيته بمثابة تأسيس فإن معناه أيضا أنه وضع لقاعدة راسخة ثابتة (Grundung) .

وليس من شك أن كل تأسيس يظل هبة حرة . وقد قال هيلدرلن : « أيها

الشعراء ، كونوا أحراراً كالسنونو » . غير أن هذه الحرية ليست جزافية منطلقة ، وليست نزوة لا ضابط لها ، بل إنها ضرورة عليا .

والشعر بوصفه تأسيساً للوجود ، مزدوج ، الرابطة . وبتأمل هذا القانون الذى يخصه وحده ندرك أخيراً ماهية الشعر إدراكاً تاما .

وقرض الشعر هو التسمية الأصلية للآلهة ، غير أن لغة الشعر لا تملك قدرتها على التسمية الا لأن الآلهة أنفسهم هم الذين يدفعوننا الى الكلام . فكيف يتحدث الآلهة ؟ يقول هيلدرلن :

« . . . والإشارات هى منذ العصور الغابرة لغة الالهة » .

(جـ ٤ ص ١٣٥)

* * *

وتتألف لغة الشاعر فى رأيه — من تصيد هذه الإشارات ليجعل منها بعد ذلك اشارات يخاطب بها الناس . وهذا التصيد للاشارات عبارة عن تلق ، ولكنه فى الوقت نفسه موهبة جديدة اذ يميز الشاعر فى « الإشارة الأولى » المتحقق فعلا ، ويضع ، متجاسراً ، فى قوله مالمحه ، لكى « يتنبأ » بالم يتحقق بعد :

ان الروح الجريئة تطير كالنسر

لملاقاة العواصف ، متنبئة ومتقدمة

على آلهتها القادمين » (المجلد ٤ ص ١٣٥)

وتأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة . ولغة الشعر هى فى الوقت نفسه تفسير لـ «صوت الشعب» Stimme des Volkes . وهذا الإسم يطلقه هيلدرلن على الأساطير والحكايات التى يتذكر بها الشعب انتماءه الى الموجود فى مجموعه وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطوى فى داخل ذاته . فهو ليس بنفسه قادراً بوجه عام على التعبير عما هو حقيق ، إذ يحتاج إلى أولئك الذين يفسرونه . وقد حفظت لنا روايتان للقصيدة التى عنوانها : « صوت الشعب » . غير أن الفقرتين هما اللتان

تختلفان على وجه الخصوص وإن كانت إحداهما تكمل الأخرى . وهذه هى الخاتمة كما وردت فى الرواية الأولى :

« إنى أمجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادىء ،

أمجده لأنه ورع ، ولأنى أحب السماويات .

لكن بحق حب الآلهة والناس لا يطمئنن.

هذا الصوت فى هدوئه » (١) (ج ٤ ص ١٤١)

وهذه هى الرواية الثانية :

ان الأساطير حسنة ،

لأنها ذكرى مرفوعة الى العلى العظيم

لكن ، ثمت حاجة الى شخص

ينتمى الى الملأ الأعلى

لكى يفسر الأساطير المقدسة » (ج ٤ ص ١٤٤)

وهكذا توجد ماهية داخلة فى تلك القوانين التى يتبدى جهدها فى صورة افتراق والتقاء ، والتى تتحكم فى إشارات الآلهة وصوت الشعب . أما الشاعر فإنه يقوم فى منزلة بين منزلتين: بين الآلهة وبين الشعب. إنه «ملقى خارجا» Jeté-hors ملقى بين هاتين المنزلتين : الآلهة والشعب . ولكنه فى هذه المنزلة الوسطى، وفيها وحدها بالذات يتحدد من هو الإنسان ، وتقرر آنيته . وهكذا « يقيم الانسان شعريا على هذه الأرض » .

وقد كرس هيلدرلن لغته الشعرية دون توقف ، وفى ثقة وبساطة مطردة ،

---

(١) هذه الأبيات ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقاله عن « هيدجر والشعر » .

مغترقاً من كنز لا ينفد من الصور — كرس هيلدرلن لغته الشعرية لهذه المنطقة الوسطى . وهذا ما دفعنا إلى القول بأنه « شاعر الشعراء » .

فهل نذهب الآن — بعد هذا كله — إلى أن هيلدرلن — كان أسيراً لتأمله الخاص ، أسيراً لاعجاب مفرط خاو يعكس نفسه لأنه أخفق إزاء ما فى العالم من إمتلاء ؟ ألا نعترف — على العكس من ذلك — بأن الفكر الشعرى لهذا الشاعر يتدفق نتيجة لدفعة طاغية ، حتى يبلغ أساس الوجود وقلبه ! وتنطبق على «هيلدرلن نفسه» هذه الكلمة التى أطلقها هو نفسه على أوديب فى قصيدته المتأخرة « فى جو أزرق ساحر .. » :

« ربما كانت للملك أوديب عين زائدة » . .   (جـ ٦ ص ٢٦)

إن هيلدرلن يشاعر ماهية الشعر ، ولكنه لا يفعل ذلك بوصفها تصوراً يتخذ قيمة لازمانية : ذلك أن ماهية الشعر تنتسب إلى زمان محدد ، لا بمعنى أنها تطابق هذا الزمان وكأنه كان قائماً فعلا قبل وجودها ، وإنما يبدأ هيلدرلن — حين يؤسس من جديد ماهية الشعر — يبدأ بتحديد زمان جديد هو زمان الآلهة السابقين والإله الذى سيجىء ، إنه زمان «التعاسة» لأن هذا الزمان مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج : نقص الآلهة الذين اختفوا ، ونقص الإله الذى لم يأت بعد .

وماهية الشعر التى يؤسسها هيلدرلن ، تاريخية إلى أقصى درجة لأنها تنبأ بزمان تاريخى ، ولكنها بوصفها ماهية تاريخية ، فإنها الماهية الجوهرية الوحيدة .

إنه زمان التعاسة ، ولهذا فإن شاعره ثرى ثراء فاحشاً ، ثرى إلى درجة أنه يريد فى كثير من الأحيان أن يغوص فى فكر أولئك الذين كانوا ، وفى انتظار ذلك الذى سيأتى ، وأن يرقد ببساطة فى هذا الخواء الظاهرى . ولكنه يقف ثابت القدمين فى عدم هذا الليل ، وحين يستمر الشاعر فى البقاء بوصفه ذلك المتوحد الأعلى الذى يجعل مصيره الخاص شيئاً متفرداً فإنه يصنع الحقيقة لشعب بأن يمثل هذا الشعب ، وبذلك يعمل فى الحقيقية ، وهذا ما يعلنه هيلدرلن فى الفقرة السابعة

من قصيدته « خبز وخمر » (ص ١٢٣ وما يتلوها) وهى القول الشعرى الذى يعبر عما لم نستطع هنا أن نعرضه إلا بواسطة الفكر المنطقى، قال هيلدرلن :

« ويلى علينا ياصديق ،

جئنا هنا متأخرين

وهناك فى أعلى ، تعيش الآلهة ،

هم يعملون بلا انقطاع ،

لا يحفلون بنا ولا يتساءلون .

هذا الإناء الهش هل يحوى الإله ؟

والمرء لا يقوى على جود الإله

إلا قليلا ، ثم يمضى العمر فى حلم بجوده .

ومن الضلالة والنعاس

يأتى المدد ؛

ومن الشقاوة والظلام

يأتى الأبد .

ومن البطون القاسيات

تأتى البطولة ؛

تأتى كفاءة الخالدين وفى الرعود

وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار

من غير أصحاب ، فلا أدرى ما أقول وأفعل ؟

ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحقير ؟

فكأنما الشعراء كهان لباخوس العظيم

يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس »(١)

---

(١) هذه القصيدة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقاله المذكور .

الفهرس

مطبعة دار نشر الثقافة
١١ شارع كامل صدقي - الفجالة
ت ٩٤٦٠٧٦

